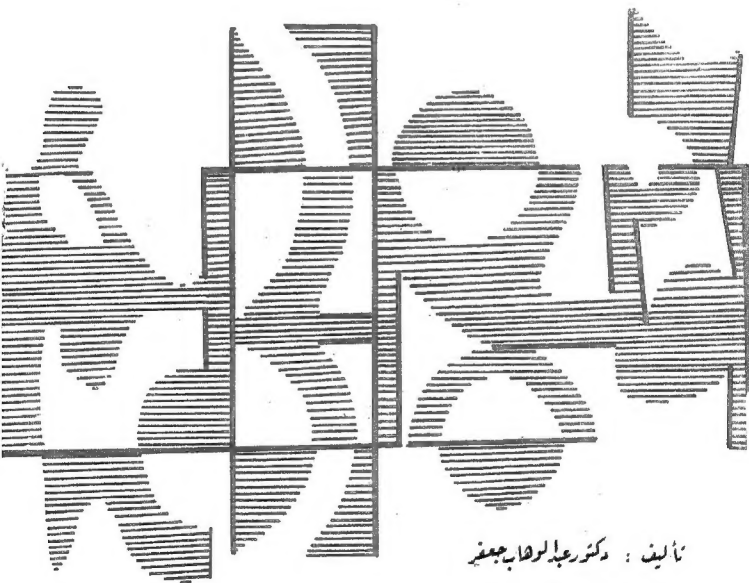


# البنیویّة فی الانثروبولوجیا وموقف سارتر منها



تأليف : الدكتور عبد الوهاب جعفر

تصدير : الأستاذ الدكتور محمد علي إبراهيم

اهداءات ٢٠٠٠

أ.د. حبيب الشاروني

أستاذ الفلسفة بكلية الآداب

# الْبِنْيَوِيَّةُ فِي الْأَنْثُرُوبُولُوجِيَا وَمَوْقِفُ سَارْتَرِ مِنْهَا

للدكتور عبد الوهاب جعفر  
مدرس الفلسفة بكلية الآداب - جامعة الإسكندرية

تصدير : الأستاذ الدكتور محمد علي إبراهيم  
أستاذ ورئيس قسم الفلسفة بكلية الآداب - جامعة الإسكندرية

١٩٨٠



دار المعارف



بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ



البنوية في الانثروبولوجيا





## تصديري

يعالج هذا الكتاب موضوعاً طريفاً بين الفلسفة والعلم . فهو يقدم  
« الأثنروبولوجيا البليوية » ، كما يتعرض لما أثارته من موضوعات مختلفة أدت  
إلى مواجهة فكرية مع الاتجاه الوجودي عند جان بول سارتر بوجه خاص .

وينبغي أن نعرف أن الموقف البليوي كما عرضه ليفي ستروس لم ينفصاً  
في فراغ . ولكي نفهم هذا القول يتعين علينا العودة إلى النذوة التجريبية المتزمتة  
le scientisme التي سادت في القرن التاسع عشر والتي كان من نتائجها ظهور الوضعية  
عند أوجست كوت متأثرة بروح العصر الذي ظهر فيه ماركس وفاروين  
ولامارك وباستير ، والمنهجيون الفرنسيون من أمثال كلود برنارد ، هؤلاء  
الذين دفعوا بالفلسفة للمادية إلى المقدمة . وبذلك قام المنهج العلمي التجريبي على إيمان  
حاسم بأن كل ما هو غير مادي لا يصلح أن يكون موضوعاً للبحث العلمي بل أيضاً  
لا يمكن أن يعرف بوجوده . وهذه القضية الأخيرة كان فيها تجاوز خطير  
للموقف العلمي إذ أن القول بأن الموضوع غير المادي لا يصلح أن يكون أساساً  
للتجربة والملاحظة العلمية ، هذا القول لا يمكن أن يكون مبرراً نخرج منه إلى  
القضية السابقة الذكر ، وهي أن كل ما هو غير مادي غير موجود . فتلك قضية  
لا يستطيع العلم أن يحسمها ، إذ تظل في دائرة البحث الفلسفي .

وقد نشأت العلوم الاجتماعية على هذه الأسس التي وضعها المنهجيون  
التجريبيون ، كما أغرى برينق المنهج التجريبي جمهرة العلماء الاجتماعيين ، فقاسوا  
كل منهم كي ينشئوا علماً إنسانياً على نسق العلوم الفيزيائية والفلكية من حيث

المنهج . فعمل هذا أصحاب علم النفس السلوكي ، وبذلك نبذوا الاستبطان كمنهج من مناهج البحث في علم النفس . وإتجه دوركيم وأتباعه في وضع أسس البحث الإجتماعي في حذر شديد دون خروج سافر من دائرة التفلسف . واشتغل علماء الأنثروبولوجيا في هذا الاتجاه التجريبي . ولكن الأمر بعد الربع الأول من القرن العشرين بدأ على نحو بعيد عن الأمل المرتقب لدى هؤلاء العلماء . فقد بدا لهم أن الحصيصة التجريبية والأمبيريقية التي إنتهوا إليها قد تحولت إلى مجرد أرقام إحصائية فشلت في أن تعطي هؤلاء العلماء المضمون الحقيقي للظواهر الاجتماعية . ومن ثم بدأت عملية البحث عن هذا المضمون أى عن جوانية الظواهر الاجتماعية أو باطنها . ولكتمهم لاحظوا أن الأساليب المادية القياسية لا تصلح في الكشف عن محتوى الظواهر الاجتماعية الكيفي ، الأمر الذي لاحظته إمبيل وبوترو ، وبرجسون . وفي الحقيقة لقد كان الهجوم البرجسوني نقدا حقيقيا لأصحاب المناهج التجريبية المطبقة في مجال علوم الإنسان .

ولمنا نسامل عن أثر هذا النقد وعن الأزمة التي وصلت إليها علوم الإنسان بعد إكتشاف هذه الحقيقة المرة التي أشرنا إليها ، وهي إستحالة الوصول إلى فهم حقيقي للإنسان بعد تفتيت ظواهره الإنسانية إلى جزئيات ميكرو وميكروية لا تكاد تفصح عن حقيقته أو طبيعته . لقد بدأ علم النفس محاولته الجديدة فربط بين الأسلوب التجريبي ومنهج الاستبطان القديم . وظهر هذا واضحا في إختبارات الذكاء والقدرات ، وكذلك بصفة أساسية في مجال التحليل النفسي . وأما في علم الاجتماع فقد بدت محاولات عدة للخروج من هذه الأزمة المنهجية عندما تنازل علماء الاجتماع أولا عن بحث المجتمع ككل . ذلك أن دراسة المجتمع تحتاج إلى أبحاث ميدانية شاملة يمجز العلماء عن التيام بها في أزمة طريقة . فقد جرب شارلز بوث Charles Booth القيام بمسح شامل لمدينة لندن وسدما ،

ولم يستطع أن ينتهي من هذا البحث إلى الآن رغم إستعائته بآلاف للمساعدين بعد أكثر من عشرين عاما . هذه الصعوبات المنهجية أدت إلى ظهور علم الاجتماع الصغير Micro-sociology في مقابل علم الاجتماع الكبير Macro-sociology.

ويدرس علم الاجتماع الصغير الجماعات الصغيرة كالأندية والجمعيات ... الخ . غير أن تطوره على هذا النحو كان لابد من أن يصاحبه تطور منهجي أيضا . فظهرت المدرسة السيومترية عند Moreno و Gurvitch . ورأى أصحاب هذه المدرسة أن الباحث الاجتماعي إذا أراد أن يدرس جماعة أو ناديا أو جمعية فعلية أن ينضم إليها كواحد من أفرادها ، ويظل هكذا مدة طويلة من الزمن - بلا إبطاء عن علاقته بالأعضاء الآخرين ، وعن علاقة كل عضو بالأعضاء الآخرين حتى يكشف لسيج العلاقات في هذه الجماعة . أى أنه يجب أن يشارك ويتفاعل ويتفاعل وجدانيا مع أفراد الجماعة التي يدرسها حتى يصل إلى المحتوى الباطن الحقيقي لهذه الجماعة .

ولاشك أن محاولة الأنثروبولوجيا البنائية ، كانت هي الأخرى ثورة على الأسلوب التجريبي البحث في دراسة الظواهر الاجتماعية . فهي تصطح أسلوبا جديدا للإلتقاء مع باطن الظواهر الاجتماعية أو عتواها الكيفي في منتصف الطريق . هذه هي الحقيقة المنهجية التي تكذبت للباحث من خلال دراسة لبني ستروس باعتبارها واحداً من العلماء الاجتماعيين الذين أحسوا بعمق المنهج التجريبي الصارم وبعدم نجاحه في دراسة الظواهر الاجتماعية .

ويظهر للقارئ في هذا الكتاب أن لبني ستروس قد إستطاع بمهجه الجديد

أن يكشف عن « البناءات » بطريقة إستنباطية وأن يحدد طبيعتها بين المحسوس والمعقول وأن يبين أنها في النهاية ليست سوى النسق أو القانون الذي يكمن وراء الظواهر المرئية .

« البنية » أو « البناء » إذن ليس هو « المثال » الأفلاطوني ، كما أنه ليس لفظاً كلياً ، وكذلك لا يمكن أن يتطابق مع « الصيغة » أو « الجشطالت » . فالبناءات في حقيقتها ليست سوى تركيبات صورية من نوع خاص وذات طابع إستاتيكي . ومن هنا استحق لقب ستروس هجوم سارتر عليه لأنه اجترأ على تجميد الوقائع الزمانية وأبطل التاريخية التطورية في سبيل تثبيت البنية الأساسية للوقائع والأشياء وقبل مبدأ الحتمية في الطبيعة والالسان على السواء . أما سارتر فقد انتصر لمبدأ حرية الإنسان ، وإن كان يلتزم بالماركسية في مجال المادية التاريخية ويقبل شمول الحتمية في الطبيعة . ولا زالت رحا المعركة تدور إلى هذه الساعة في فرنسا بين البنائيين والوجوديين حول هذه المشكلات .

ومهما كان من شيء فقد أسفرت الأبحاث البنيوية عن تأثيرات بالغة في نشأة منطق جديد للبناءات يختلف عن المنطق الصوري هو المنطق البنائي الذي يلزم الباحثين في المستقبل أن يعملوا على الكشف عنه ، هذا من ناحية . ومن ناحية أخرى كان لهذا الصراع الفكري أثره في توجيه النظر إلى تدخل العقل في المعرفة دون الاقتصاد على الملاحظة والتجربة وحدهما وذلك بعد الكشف عن باطن الوقائع بطريقة إستنباطية . وهذا يعني أنه قد أصبح للفلسفة دوراً خلافاً جديداً يتعين عليها أن تقوم به في مجال العلوم الإنسانية بصفة خاصة . وهذا يؤذن أيضاً بتحول خطير في المنهج يمكن أن يهتف بالكثير من مبادئ الدوجماتية بين القائلين من أصحاب المنهج الأمبيريقية الجامدة الذين استحال الإنسان على أيديهم إلى شيء جامد لا حياة فيه .

وهكذا يضع المؤلف بين يدي القارئ عملاً علمياً مبتكراً يتطوى على موقف مواجهة معاصرة بين الفلسفة وبين العلوم الإنسانية بوجه عام والأنتروبولوجيا البنائية بوجه خاص وقد لُتسم هذا العمل الفلسفي الممتاز بالخبرة الثامنة للمؤلف ، فلم يسبقه إليه أحد من قبل سواء هنا أو في الخارج على ما أعلم . وقد ساعده على المضى في مثل هذه الأبحاث لتمامه بمختلف المذاهب الأوروبية المعاصرة وتضلعه في اللغة الفرنسية وآدابها وتدريسه للفلسفة باللغة الفرنسية في الخارج ولتألقه ببعشه إلى فرنسا لهذا الغرض . والله نسأل أن يوفقه إلى مزيد من الإنتاج العلمي في هذه الميادين التي تعتبر من الدعام الرئيسية لثقافته الغربية المعاصرة والتي علينا أن نهمل منها بالتقدير اللازم لإثراء ثقافتنا العربية في الوطن العربي الكبير .

دكتور محمد علي أبو ريان

أستاذ ورئيس قسم الفلسفة

بكلية الآداب - جامعة الاسكندرية



## مقدمة

إنه لما يثير الدمعة عند البعض أن تكون الأنثروبولوجيا البنائية موضوع بحث فلسفي . ولكن هذه الدمعة لتتلاشى تماما إذا علموا أن الأنثروبولوجيا البنائية تجيب على هذا السؤال : لماذا كانت الحياة الإجتماعية على الصورة التي هي عليها ؟؟

ومعروف أن إجابة الأنثروبولوجيا البنائية على هذا السؤال قد تضمنت الاعتراف بوحدة النفس البشرية وبوجود تركيب لاشعوري ضمن إستمرار وجود البناتات أو بعبارة أخرى فإنها قد تضمنت الاعتراف بطبيعة إنسانية واحدة .

ولاشك أن الأنثروبولوجيا التي تثير هذه الموضوعات لابد من أن تشمل جانبا فلسفيا جديرا بالكشف والدراسة .

وإذا كانت الفلسفة تدرس المعرفة الممكنة للإنسان ، فإن الأنثروبولوجيا البنائية تقدم نموذجاً معرفياً ليس وظيفياً ولا يعتمد على الأصل أو التاريخ وإنما إستقباطي بدرجة لم يسبق لها مثيل في علم إنساني حسي .

إن أنثروبولوجيا بهذا المعنى تهتم الفيلسوف لأنها تدرس الإنسان ومكانته الفعلية في الحياة والمعرفة . كما أن الفيلسوف الذي يهتم بهذه الأنثروبولوجيا ليس من النوع الذي يفسر ويركب أو ( يخلق ) العالم ، وإنما هو ذلك المفكر الذي يبحث في أن يعمق توغلنا داخل الموجود .

ومن هنا يتضح أن إهتماماتنا في هذا البحث إنما تنصب أساساً على الجوانب

الفلسفية الأنثروبولوجيا البنائية . وقد كان رائد الاتجاه البنائي في فرنسا « ليفي ستروس » يتعاطف مع البدائيين ويعبهم لإطلاقا من إتجاه إيديولوجي لا يقبل العنصرية لأنه يؤمن بوحدة النفس البشرية ، كما كان يعيب على معظم السابقين عليه من الأنثروبولوجيين أنهم يتأخرون في إبحاثهم بمركزية السلالة *ethnocentrisme* فخلت تلك الإبحاث من الضرورة وإتسمت بالعنصرية .

إن لفظ « البناء » أو « البنية » *structure* ، « والبناءات » أو « البنائات » *structures* ، « والبنائية » أو « البنيوية » *structuralisme* ، أصبحت الآن في فرنسا من الألفاظ التي تحتل مكانا خاصا والتي تثير إهتمام الخاصة والعامة هناك .

وقد أشارت المقالات الصحفية غير المتخصصة إلى الاتجاه البنائي على أنه فلسفة جديده مثل الوجودية والماركسية .

والبنائية في فرنسا قد إرتبطت في أذهان الجماهير بإسم العلامة ( والفيلسوف ) ليفي ستروس .

وقد ظهرت عدة كتب عالجت باستفاضة هذا الاتجاه البنائي لدى المفكر الكبير . وهي مؤلفين أمثال بيير كرسان *Cressant* ، وجان فاج *Fages* ، وميليه *Millet* ، وجان بياجيه *Piaget* ، وليفرون سيمونيس ، [ *Edmund Leach* ] .

وقد رجح الباحث إلى ماكتبه هؤلاء المؤلفين عن المنهج البنائي وعن تطبيقاته في الأنثروبولوجيا ، كما رجح إلى مؤلفات ليفي ستروس نفسه وأحاديثه التليفزيونية وندواته .



ولما كنا نلترم أساساً بالجانب الفلسفي للأثر وولوجيا البنيوية، فقد كان علينا أن نسترد بمؤلفين كتبوا عن هذا الجانب الفلسفي أمثال جان لacroix ، وآلان باديو Badio Alain وميرلو بونتي ، وبول ريكور Ricoeur . وقد إتفق هؤلاء جميعاً على أن ليفي ستروس هو صاحب فلسفة مادية متناسقة رغم أنه يرفض الاعتراف بذلك صراحة .

وقد لاحظنا أن أحداً من هؤلاء المؤلفين لم يتعرض للعلاقة الخاصة التي ربطت البنائية بالمذاهب الوجودية ووجودية سارتر على وجه التحديد والتي أفصح عنها ليفي ستروس في كتاباته . ولذا فقد اخترنا أن يكون موضوع البحث هو هذه العلاقة الخاصة ذاتها .

وترجع إهتمامنا بموضوعات الأثر وولوجيا ( علم الإنسان ) بوجه عام إلى سنوات مضت قضيناها بين زنوج غرب أفريقيا ، ولسنا فيها ماينتج بنفوس الأفارقة الزوج من إنطباعات الرضا حيال الأبحاث البنيوية الحديثة التي تحترم جميع الثقافات في مقابل بعض الأبحاث النظرية التي تهتم من إنجازات العلم وتستند إلى إيديولوجيات عنصرية تثير لدى هؤلاء الإخوة الأفارقة ما تركه الاستعمار لديهم من « عقدة الرجل الزنجي » وما يربط بها من ذكريات ماضية مؤلمة .

كما يرجع الفضل في توجيه ما قننا به من أبحاث بجامعة الاسكندرية إلى سيادة الأستاذ الدكتور محمد علي أبو ريان أستاذ تاريخ الفلسفة وحميد كلية الآداب بجامعة بيروت العربية ، فهو الذي إتسع صدره وأعطانا الكثير من وقته للإشراف على هذا البحث الذي حصل به المؤلف على درجة الماجستير في الآداب بتقدير ممتاز عام ١٩٧٥ .

وأسجل جريل شكرى لحضرات السادة القائمين على شئون المركز الثقافي  
الفرنسي بالاسكندرية . فقد كانت مكتبهم الازخرة بأحدث الكتب والمجلات  
للتخصصة هي خير معين لي ولكل باحث في العلوم الإنسانية .

دكتور عبد الوهاب جعفر

الاسكندرية في ١٠ رمضان سنة ١٣٩٩

الموافق ٣ أغسطس سنة ١٩٧٩

# الفصل الأول

## علوم الإنسان والأنثروبولوجيا

ويشمل :

- (١) الوضع الحالي لعلوم الإنسان .
- (٢) علوم الإنسان والفلسفة .
- (٣) تصنيف علوم الإنسان .
- (٤) صعوبة البحث في علوم الإنسان .
- (٥) ظهور الأنثروبولوجيا .
- (٦) معنى البنائية أو « البنوية » .



## علوم الانسان والاثروبولوجيا

### الوضع الحالي لعلوم الانسان :

قبل أن نتحدث عن الاثروبولوجيا بوجه عام والاثروبولوجيا البنايسية بوجه خاص لابد لنا من أن نحدد الموقف بالنسبة للوضع الحالي لما يسمى بعلوم الانسان .

يتمسك العديد من الباحثين بالتمييز بين علوم السالية وعلوم اجتماعية (١) . وهم يهدفون من ذلك إلى وضع الجاناب الفعوى فى مقابل ما هو مكتسب تحت تأثير الظروف الطبيعية أو الاجتماعية . ويرى جان بياجيه (٢) أن هذا التمييز لا يكون له معنى إلا إذا تمكنا من أن نفصل لدى الانسان ما يتصل بتكوين طبيعته بوجه عام وما يتصل بمجتمعه بوجه خاص . وحيث أن هذا الفصل غير ممكن بدليل أن الطبيعة الانسانية تتضمن ضرورة الإنتهاء إلى مجتمعات معينة على عكس الاعتقاد السائد فى عصر جان جاك روسو ، لذا فان هذا كله يجعلنا نميل إلى عدم الموافقة على أى تفرقة بين العلوم للمجاه اجتماعية والآخرى للمجاه انسانية .

أما عن التقابل بين علوم الانسان وعلوم الطبيعة فقد يخفف من حدوته تبادل مناهج البحث بينهما . فعلوم الانسان تستعمل المناهج الإحصائية وحساب

---

(1) Piaget Jean, «Epistémologie des sciences de l'homme», (ed. Gallimard), 1972, P. 15.

(2) Ibid., P. 16,

الاحتمالات وأيضا نماذج مجردة سبق تطويرها في ميدان العلوم الطبيعية مما دفع البعض إلى القول بأن في هذا التمازج خطر لإضعاف العلوم الإنسانية والتقضاء على أصالة السلوك الانساني . غير أن هؤلاء قد نسوا أن العلوم الإنسانية قد كونت لنفسها بعض الطرائق المنهجية الرياضية الجديدة التي ظهرت بدورها في حالات كثيرة لخدمة علوم الطبيعة وأمدتها بحلول لم تكن متوقعة في كثير من الأحيان .

ولإذا كانت العلوم التي جرت العادة على معارضتها بعلوم الإنسان هي التي سميت علوم طبيعية أو مضبوطة ، فإن هذا الضبط مرده في الحقيقة إلى تطبيق الرياضيات . والقول بأن الرياضيات مضبوطة يعني أنها والمنطق شيء واحد (١) غير أنه في المنطق لا ينبغي أن نهمس الإنسان . فإذا كان المنطق هو نسق من البديهيات فلا بد عندئذ من الرجوع لبداية الإنسان التي هي سابقة على تلك البديهيات .

المنطق إذن يقتضى إلى العلوم المضبوطة والطبيعية كما ينتمى لعلوم الإنسان (٢) . بل إن علم الفيزياء وهو علم طبيعي لا يصل إلى هدفه إلا من خلال بناءات منطقية رياضية هي نتاج نشاط إنساني . وفي النهاية فإن نسق العلوم ينخرط في حلزون لانهائية له (٣) . وهو لا يدور في حلقة مفرغة وإنما يعبر في صورته العامة عن حركة مجدلية بين الإنسان الدارس وبين الموضوع المدروس .

وهنا يمكن أن نرى أن علوم الإنسان رغم كونها الأكثر تعقيدا والأكثر

---

(1) Ibid., P. 99.

(2) Ibid.,

(3) Ibid., P. 105.

صعوبة تحتل مكانة مفضلة في دائرة العلوم Le cercle des sciences ، وهي باعتبارها علوم الانسان الدارس Sciences du sujet الذى ينشئ باقى العلوم ، لا يمكنها أن تنفصل عن هذه الأخيرة دون تبسيط مشوه ومصطنع . ولكن إذا احتل الانسان الدارس مركزه الحقيقى كنقطة اتصال بين موضوع فيزيائى وبيولوجى وبين نقطة ابتداء خلاقة بفعل العمل الانسانى والفكر ، عندئذ فإن علوم الانسان ستضمن معقولية الاسجام الداخلى لدائرة العلوم هذه .

علوم الانسان والفلسفة :

تتفق جميع المدارس الفلسفية على أن الفلسفة تهدف للوصول إلى تفسيق عام للقيم الانسانية . فهى تصور العالم لا يضع فى اعتباره فقط المعارف المكتسبة وتقد هذه المعارف ، ولكن أيضا المعتقدات والقيم المتعددة للانسان فى كل أنشطته (١) .

وقد انفصل عن الفلسفة فى القرن التاسع عشر علم الاجتماع وعلم النفس وأيضا المنطق . ورغم ذلك فإن علم النفس وعلم الاجتماع ما زالا يحتلان مكانا هاما فى تفكير فلاسفة معاصرين أمثال ميلوبروتى وجان بول سارتر . بل إن العديد من علماء الاجتماع والإثنولوجيا ذرو تكوين فلسفى (٢) . وسنرى فى الفصول القادمة أن النظرية الإثنولوجية عند ليني ستروس لها هى نفسها بعدا فلسفيا سنحاول أن نلقى عليه الضوء فى هذا البحث .

كتب جان بياجيه فى فصل بعنوان « العلوم الإنسانية والتيارات الفلسفية الكبرى » (٣) :

(1) Ibid., P. 26,

(2) VIET Jean, Les sciences de l'homme en France, Mouton & CO. MCMLXVI, Paris, 1966.

(3) PIAGET Jean, Epistemologie des sciences de l'homme, P. 81.

و إن وجل العلم ليس أبداً مجرد عالم فقط ، ذلك لأنه ينخرط دائماً في إنجاء  
فلسفي أو إيديولوجي . وإذا صح أن لهذا أهمية ثانوية في الأبحاث  
الرياضية والفيزيائية والبيولوجية ، فإنه يمكن أن يكون ذا أثر كبير فيما يخص  
ببعض المسائل التي تدرسها العلوم الإنسانية ... فالفلسفة الأمبيريقية التي أرمى  
دعائها لوك وهيوم والتي أصبحت تقليداً لدى الإيديولوجيات الأنجلوسكسونية  
والتي كانت الرضعية المنطقية إحدى نتائجها الحالية ، هذه الفلسفة هي التي مهدت  
لظهور المدرسة الأنثروبولوجية الإنجليزانية المرتبطة بأسماء Frazer ، Tylor<sup>(١)</sup> .  
وكتب في فصل لاحق يقول :

و نحن إذا كنا لا نعرف شيئاً عن الماضي الفلسفي أو عن العادات العقلية  
لكل من فريزر أو ليفي بريل أو ليفي ستروس ، فإنه ليس من المستحيل علينا  
معرفة ذلك عندما نفحص ما يقولونه عن الأسطورة أو عن الاستدلال لدى  
الشعوب التي يدرسونها : والمشكلة الآن هي أن نعرف ما إذا كانت قوانين ترابط  
الأفكار التي تكلم عنها الأول أو النسوية المنطقية التي قال بها الثاني أو البنائية عند  
الثالث ، نقول أن المشكلة هي أن نعرف ما إذا كانت كل هذه التفسيرات هي  
الأقرب إلى نفوس الأفراد في الشعوب المدروسة أو أنها على العكس أقرب إلى  
نفوس هؤلاء الباحثين !<sup>(٢)</sup> .

والفلسفة تستفيد بإنجازات علم النفس وعلم الاجتماع والإثنولوجيا وعلم اللغة :  
فدراسة أصل الإنسان تلقى الضوء على النظرة الخاصة بمستقبل الإنسانية ، كما أن

(1) Ibid., p. 81-82

(2) Ibid., p. 58.



تحليل عمليات التنوير الاجتماعى وتغير الثقافات والحضارات يمثل -مكافا هاما  
فى تكوين مفاهيم جديدة عن العالم . وإذا كانت التيارات الفلسفية المختلفة مثل  
المادية التاريخية والوجودية تصر على انحراط الإنسان بواسطة العمل (البراكسيا)  
فى الوسط الاجتماعى ، وإذا كانت دراسة الحرية أو وحدة الإنسانية قد جددت  
نتيجة لإعتبارات جديدة قدمتها مقارنة المجتمعات والثقافات ، إذا كان كل هذا  
هكذا ، ورغم كل ذلك ، فإن البحث فى علوم الإنسان المختلفة يميل الآن .  
فى فرنسا — إلى الانفصال عن الفلسفة (١). فمن الواضح مثلا أن علماء النفس  
اليوم أكثر إستجابة للنموذج الذى تقنمه أمامهم العلوم المضبوطة والطبيعية أكثر  
من إستجابتهم لإمكانية إقامة عليهم على أسس فلسفية مأخوذة من فينومينولوجيا  
هسرل Husserl . كما أن علماء الاجتماع الذين يسرون على الخط الذى رسمه  
كارل ماركس يبدو أنهم يهتمون بمهجه التحليلي أكثر من إهتمامهم بفلسفة  
التاريخ. وسنرى موقف لينى ستروس فى الأنثولوجيا ، وهو إن لم يؤد إلى رفض  
الفلسفة فإنه قد وضعها بين قوسين .

ويفضى إذا أردنا أن نعرف سبب هذا التحفظ نحو التفكير الفلسفى ، أن  
ندرك أن هذا التحفظ قد تولد عن ضرورة البحث ذاته . فهذا الأخير يبحث عن  
البقين وبالتالى عن المنهج الذى أثبت جدارة حقيقية . وهو لهذا يبتدئ عن  
الفلسفة (٢).

### تصنيف علوم الإنسان :

إن التصنيف الذى يتفق عليه معظم الباحثين فى علوم الإنسان يجعلها تندرج

(1) VIET Jean, Les Sciences de l'homme en France, p. 78.

(2) Ibid., p. 78.

تحت فئات أويج (١) هي :

(١) العلوم النوميثيقية Sciences nomothétiques أى تلك التى تبحث عن إستخلاص « قوانين » ، بمعنى أنها تسعى للوصول إلى علاقات كمية وثابتة لسيا ويمكن التعبير عنها فى صورة ( وظائف ) رياضية ؛ أو تسعى للوصول إلى شواهد عامة أو علاقات تنظيمية عن طريق تحليلات بنائية أو غير ذلك مما يمكن التعبير عنه بواسطة اللغة المتداولة أو بلغة رمزية . إن علم النفس بمعناه العلمى وعلم الاجتماع وعلم الإثنولوجيا وعلم اللغة وعلم الإقتصاد وعلم السكان هى بلا شك أمثلة لعلوم تبحث عن ( قوانين ) .

(٢) للعلوم التاريخية وهى التى يتجه موضوعها نحو فهم مسيرة الحياة الإجتماعية خلال الزمن .

(٣) العلوم القانونية .

(٤) العلوم الفلسفية .

وجدير بالذكر أن منظمة اليونسكو تعتبر علوم الفئة الأولى فقط (٢) هى الجديرة باسم « علوم الانسان » . وليس معنى هذا أنها هى فقط التى تهتم بالانسان وأنشطته المختلفة ، وإنما هى علوم الفئة الوحيدة التى يمكن أن يطلق عليها لفظ « علوم » بالمعنى الذى نفشده فى العلوم المضبوطة .

الاشروبولوجيا إذن تدخل ضمن العلوم النوميثيقية ، وهى فى محاولتها لأن تحذو حذو العلوم المضبوطة يواجهها ما يواجهه سائر العلوم النوميثيقية من صعوبات فى المنهج .

---

(1) Ibid., p. 34.

(2) Ibid. , p. 34.

### صعوبة البحث في علوم الإنسان :

إذا كانت العلوم النوموتيتية ينتج مثلها الأعلى نحو العلوم الطبيعية ، فإنها بلاشك تفقر إلى ما للعلوم الطبيعية من قدرة على التجريب والقياس وفصل المتغيرات . وإذا صح هذا بالفئة لمعظم العلوم النوموتيتية فإنه ينطبق بالآخرى على علوم الاجتماع والأشروبولوجيا .

إن صعوبة الموضوعية في علوم الإنسان بوجه عام تنشأ بلاشك من أن هذه العلوم تعتمد على الإنسان تارة باعتباره موضوعا للدراسة وتارة أخرى باعتباره هو الشخص الذى يدرس . ورغم أن الإثنوبولوجيا تنفرد بين علوم الإنسان في أن الملاحظ ليس جزءاً من موضوع الدراسة إلا أن الباحث يدخل على المعطيات الموجودة في المجتمع أدوات تصورية هي ضرورية لتفسير هذه المعطيات .

**ظهور الأثروبولوجيا :**

إن التركيب اللغوي لكلمة « أثروبولوجيا » يعنى أنها العلم الذى يدرس الإنسان . ويرى لينى ستروس أن « الأثروبولوجيا هي نسق للتفسير يضع في الاعتبار النواحي الفيزيائية والفسولوجية والسيكولوجية والاجتماعية لكل أنواع السلوك » (١) .

ظهرت الأثروبولوجيا قبل ظهور علم الاجتماع وذلك بناء على رغبة الغربيين في معرفة المجتمعات التي تعيش خارج نطاق عالمها المألوف (٢) . ومن

---

(1) Levi - Strauss Claude : "Introduction a L'oeuvre de Mauss "Sociologie & Anthropologie" , P. U. F. 1950 , P. XXV .

(2) Golfin Jean, Les 50 mots Cies de La Sociologie, privat, Toulouse 1972, p. 16.

العوامل التي جعلت يتقدم علم الأنثروبولوجيا مذهب التطور والتقدم التكنولوجي والدراسات التي أجريت عن عمر الأرض وما قبل التاريخ .

ويمكن القول بأن الأنثروبولوجيا تنقسم إلى فروع أربعة (١) :  
١ ) الأنثروبولوجيا الطبيعية : وهي تهتم بمسألة ظهور الإنسان ابتداء من الصور الحيوانية كما تهتم بالصفات البيولوجية للأجناس .

٢ ) الأنثولوجيا : وهي تسمى أيضا الأنثروبولوجيا الثقافية أو الاجتماعية . وهي تهتم بدراسة الجماعات الإنسانية ذات الثقافات القديمة والتي يمكن ملاحظتها مباشرة . وهي في هذا تفرق عن الأنثروبولوجيا الطبيعية لأن الباحث قد يضطر إلى أن يعيش مع الشعب للمدرّس ويصبح كأي فرد فيه . وقد ظهرت الأنثولوجيا كعلم عندما تعذر على الغرب أن يسود العالم سياسيا (٢) . لذا فإنه ابتداء من عام ١٩٢٠ على وجه التقريب ظهر اهتمام جديد بهذا العلم على أنه يساعد في تحديد العلاقة مع الشعوب المستعمرة وسمى بعلم الأنثروبولوجيا التطبيقية (٣) .

٣ ) الإيكولوجيا : وهي العلم الذي يدرس العلاقة بين الإنسان ككائن بيولوجي وبين البيئة الطبيعية .

#### ٤ ) علم اللغة . La Linguistique

---

(1) Ibid., p. 17.

(2) Cressant pierre, "Lévi - Strauss", ( Psychothèque, éditions Universitaires), 1970, p. 23.

(3) Golfin Jean, "50 mots - clés de la Sociologie", p. 18.

وفى السنوات الاخيرة ترى علم الأثروبولوجيا قد اتخذ لنفسه بعدا جديدا . فهو الآن يعنى « نظره للإنسان » *Une Vision de l' homme* أو مذهب متكامل ابتداء من فلسفة أو عقيدة تدور معطياتها حول موضوع الانسان ، أى ظاهر ما يسميه جولفان *Jean Golfin* : الأثروبولوجيا المذهبية *Anthropologie doctrinale* (١) . وعلى سبيل المثال نجد جان بول سارتر يرى فى إقامة « أثروبولوجيا فلسفية » السبيل الوحيد إلى فهم الإنسان وذلك لأن مناهج العلوم الطبيعية وعلم الاجتماع التقليدى وثنى الدراسات الأثروبولوجية المعروفة ، يرى أنها جميعا تستخدم العقل التحليلي ، وأنها عاجزة تماما عن تحقيق هذا الهدف (٢) .

وسنجد أيضا فى هذا البحث أن ليني ستروس رغم حرصه على أن يثنى أثروبولوجيا عليا هى الأثروبولوجيا البنائية إلا أن هذه الأخيرة قد تختصت بما يمكن أن نسميه « فلسفة أثروبولوجية » .

#### معنى البنائية :

يرى البعض أن لفظ البنائية « يعنى الآن ، فى الإستعمال الشائع ، فلسفة جديدة فى الحياة مثل كلمة «ماركسية» وكلمة «وجودية» (٣) .

أما دائرة معارف لاروس (٤) فقد أوردت أن البنائية ليست مذهبا كما أنها

(1) Ibid., p. 18.

(٢) الدكتور زكريا ابراهيم : دراسات فى الفلسفة المعاصرة ، ( مكتبة مصر - الطبعة الأولى سنة ١٩٦٨ ) .

(3) LEACH Edmund : «Lévi-Strauss», Seghers, Paris, 1970, P. 30.

(4) Voir : «Structuralisme» in Grand Larousse Encyclopédique «Supplément» de A à Z, 1968.

ليست منهجا وإنما هي إتجاه عام للبحث في العديد من العلوم الإنسانية يهدف إلى تفسير الظاهرة الإنسانية بردها إلى كل منتظم *Ensemble Organise* ويتفق كلير امبار Andre Clerambard مع ما أورده دائرة معارف لاروس ، ويرى أن البنائية ليست نظرية فلسفية بمعنى الكلمة وإنما هي تيار فكري معاصر موجود لدى فلاسفة مثل فوكوه Michel Foucault صاحب «الكلمات والأشياء» ، ولاكان Lacan صاحب «كتابات» ، «Ecrits» (١).

والبنائية ظهرت أصلا عند علماء اللغة كتيار علمي مهد له إنتشار المنطق الرمزي ونظرية الجواميع الرياضية . والبناء عند علماء اللغة هو « ترتيب العناصر المعدة لتشغيل الكل »

ولترصيح معنى البناء أورد كلير امبار المثال الآتي :

« إن تحليل بناء السيارة لا يعني تكسيها أو تفتيتها إلى قطع صغيرة ، وإنما يعني تمييز عناصر المحرك بعضها عن البعض ، وكذلك فعل نفس الشيء مع بقية أجزاء جسم السيارة لنعرف إستخدام كل عنصر . وذلك لأن السيارة معدة كوسيلة للانتقال أى الاتصال . وهذه الوظيفة هي التي تسيطر على ترابط جميع العناصر المكونة للكل أى البناء » .

وينبغي أن نذكر بأن اللغة هي أيضا وسيلة اتصال . وهذه الغاية أو الوظيفة هي التي تقود البناء اللغوي .

« Cette finalité, cette « fonction » commande sa structure ».

(١) ميشيل فوكوه . هو فيلسوف وعلماى فرنسى (١٩٢٦ - ) . وقد خصصنا له بحثا مستفيضا بعنوان « البنيوية بين العلم والفلسفة عند ميشيل فوكوه » ، نشرته دار المعارف . أما جاك لا كان فهو طبيب ومعالج نفسى فرنسى (١٩٠١ - ) ، وربما يقضى لنا الكتابة عنه مستقبلا .

فلم اللغة يهدف إذن إلى الكشف عن العناصر الأساسية أى التى تسمح البناء بأن يمارس وظيفته ، (١).

والبنائية تظهر أيضا كتيار علمى عند لينى ستروس صاحب الأنثروبولوجيا البنائية. وهو يعتبر سيد الاتجاه البنائى فى فرنسا الآن . وسنخصص الفصل الثالث والرابع من هذا الكتاب لمناقشة أهم خصائص الاتجاه البنائى عنده .

غير أننا قبل أن نعرض لخصّة المنهج البنائى ( أو البنىوى ) فى تحليل الظواهر ينبغي أن نتعرف أولا على الصعوبات التى واجهت الباحثين قبل لينى ستروس بسبب قصور المنهج العلمى لسببهم ، وموقف لينى ستروس نفسه من هذه الصعوبات ، ثم التكوين العلمى الخاص الذى ألهم لينى ستروس بهذه الوثبة الجريئة ، وهى الموضوعات التى سنتعرض لها فى الفصل القادم .

---

(1) André Gierambard, *Structuralisme in «Dictionnaire des grandes philosophies»*, Privat, Toulouse, 1973, P. 365.





## الفصل الثاني

« المشكلة الإنشولوجية وجرأة الحل عند ليفي ستروس »

ويشمل :

- (١) الاتجاه التاريخي للمقارن .
- (٢) الاتجاه الوظيفي .
- (٣) ليفي ستروس وعلومه الأثرية الثلاثة ( الجيولوجيا والماركسية والتحليل النفسي ) .
- (٤) علم اللغة .

## المشكلة الاثنولوجية وجراحة الحل عند ليفي ستروس

إن الدراسة في الحقل الاجتماعي تتطلب ملاحظة مستمرة ودقيقة للتوسسات الاجتماعية ونظم الأخلاق والمعتقدات والقنن التقنية لمجتمع معين . وهذا هو دور الاثنوجرافيا باعتبارها علم وصفي . أما الاثنولوجيا فانها تمثل خطوة نحو التركيب *Synthese* . ولكن كيف يكون هذا التركيب ؟ إن مشكلة الإثنولوجيا تنحصر في هذه النقطة . وإذا كانت الظاهرة الاجتماعية الملاحظة ، أيما كانت ، يستطيع الإثنوجرافي أن يعطى لها وصفا مفصلا ، وأن يحال علاقتها بالأخلاق والمعتقدات والنظام الاجتماعي للشعب المدروس ، فإن الاثنولوجي ، ابتداء من هذه المعطيات يلاحظ أن هذه الظاهرة الاجتماعية تحكمها قوانين عديدة .

وإذا كان البحث العلمي يهدف إلى رد هذه الكثرة العددية إلى الوحدة فما العمل إذن ؟

لقد ظهر اتجاهان للحل خارج فرنسا هما : الاتجاه التاريخي المقارن ، والاتجاه الوطني .

### الاتجاه التاريخي المقارن :

ساد هذا الاتجاه في النصف الثاني من القرن التاسع عشر عند أمثال تاييلور *Tylor* ( ١٨٣٢ - ١٩١٧ ) الانجليزي وفرانز بوس *Franz Boas* الأمريكي ( ١٨٥٨ - ١٩٤٢ ) . ويقرر هذا الاتجاه أن الحضارة الغربية هي التعبير الأكثر تقدما لتطور الجماعات الانسانية ، أما الجماعات البدائية فهي تمثل مراحل سابقة

للتطور (١) . ولذا فهو يبحث عن العنصر البدائي ثم يكون قانون تنبؤي للتطور Une Loi génétique d' évolution ، أى أنه يصنف مراحل التطور لكي يفهم نظام تتابع النظم الاجتماعية .

والمشكلة هنا أن نحدد محك أو مقياس التطور الذي يجب أن نتمسك به .  
أهى درجة التنشئة الاجتماعية le degré de Socialisation ،  
أو حالة الفن التقنى L'état des techniques ، أو كمية الطاقة المتوفرة  
في كل مجتمع ونسبته إلى عدد أفراد هذا المجتمع . . . إلخ . أن البحث عن هذه  
المعايير يجعلنا أمام عدد لا محدود من القوائم المتناهي (٢) فضلا عن أن التاريخ  
ينقصه المعطيات . والقول بأن ثقافة ما يمكن أن ترد إلى مرحلة من مراحل تطور  
ثقافة أخرى هو مجرد افتراض لا يمكن التدليل على صدقه ، كما أنه مزج للتاريخ  
بفلسفة للتاريخ لا تصمد أمام النقد ، فضلا عن أنه إغفال لفردية وذاتية الثقافات .

وعن سبب الاتجاه نحو التفسير التاريخي يقول ليفي ستروس (٣) : إن تعدد  
الصور الاجتماعية المنتشرة في المكان على نحو ما يراه الاثنولوجي ، يجعلها تظهر  
وكأنها نسق غير متصل الحلقات . لذا ، فقد ظن أنه بفضل البعد الزمني (أو عامل  
الزمن) يمكن للتاريخ أن يضمن عدم انفصال هذه الحلقات ، كما أنه يضمن  
الانتقال من -لغة لأخرى بطريقة متصلة . ويلاحظ ليفي ستروس أيضا أن

---

(1) LEVI - STRAUSS Claude, 'Anthropologie Structurale', Plon, 1958, P. 6.

(2) Ibid. , P. 6 .

(3) LEVI - STRAUSS Claude, 'La pensée Sauvage' Plon, 1962, p. 339.

هذا التفسير يرتكب خطأ منهجيا . إذ أنه ابتداء من تشابه بين بعض عناصر الثقافات المختلفة يستنتج تطابقا بين هذه الثقافات ككل . ولهذا فهو علاوة على اشتباهه على خطأ منطقي ، فإنه مع ذلك تكذبه الوقائع (١) .

وعلى سبيل المثال فقد أمكن لهذا الاتجاه - بالتجريد - أن يعزل بعض عناصر ثقافية متلفة ليرى فيها علاقات تقارب أو تباين مطرد تماما كما يفعل عالم الحفريات فيما يختص بتطور الانواع الحية . فتايلور Tylor يعتبر القوس والسهم والفأس أجناسا (كان السهم على هيئة كذا في ثقافة معينة ثم تطور إلى كذا في ثقافة متقدمة الخ . ) .

ويرد ليفي ستروس (٢) بأنه إذا صح الاتجاه التاريخي فيما يختص بملافة التكاثر البيولوجية لأن الحصان يلد حصانا مثلا ، فإنه على العكس نجد أن الفأس لا يلد فأسا . إذ التشابه بين أدوات أو تقاربها الشديد يخفى دائما وجود عدم الاتصال بينهما رغم أن عدم الاتصال موجود أصلا لأن الاداة لا يمكن أن يتولد عنها أداة أخرى ، فكلاهما يتولد عن نسق من التمثلات Un système de représentations . هكذا كان استعمال الشوكة للأكل في أوروبا ، وأستعملها في بوليفيا لنفس الغرض في وجهات خاصة بطقوس معينة .

أما المدرسة الانتشارية l'école diffusionniste فإنها هي الأخرى تتبع طريقة المقارنة والتاريخ . وإذا أخذنا مثال الفن الذي يبتدعه لساء Caduevo في البرازيل بالرسم على أجسادهم ، فالتماثل تشابها كبيرا بين هذا الفن وغيره

---

(1) LEVI-STRAUSS Claude, «Race et Histoire», Unesco, Paris, 1952, P, 252.

(2) LEVI-STRAUSS, «Anthropologie Structurale», P. 7.

في مجتمعات أخرى في الصين القديمة والـ Maori في زيلانده الجديدة ، وبدائي ما قبل التاريخ في بعض مناطق سيبيريا . كيف يمكن تفسير هذا التشابه بين ثقافات تتباعد في الزمان والمكان ؟ إن أسهل التفسيرات هو افتراض أنتشار هذا الفن عن طريق الاتصال واستعارة عناصر الثقافة ، ثم محاولة إثبات حدوث هذا الاتصال عن طريق التاريخ . غير أن التاريخ يظل اقترافيا وليدولوجيا (١) وإذا سئل فإنه يجيب بالنفي (٢)

ويستطرد ليفي ستروس :

« إن ما يجعل هذه الدراسات غنية للأمال ، أنها لا تشير إلى دور العمليات الشعورية واللاشعورية ، والتي تترجم إلى تجارب واقعية فردية أو جماعية وتؤدي إلى اكتساب نظم اجتماعية معينة إما عن طريق الاختراع أو بوحى من نظم سابقة أو عن طريق إستعارتها من الخارج . إن هذا البحث يبدو لنا من أهم أهداف الإثنوجرافى والمؤرخ » (٣) .

وقد حاول فرانز بوس أن يضع شروطاً ضرورية لمشروعية الأبحاث التاريخية ، منها أن تكون فاصرة على متعلقة صغيرة ذات حدود معروفة ، وألا تعتمد المقارنة إلى خارج المساحة المختارة كموضوع للدراسة (٤) . ولكن حيث أنه يقرر أن التاريخ يجب أن يفسر كيف تطورت الأشياء إلى ما هي عليه ، فإن الباحث سيواجه بعدم إمكانية إعادة تركيب الأحداث التاريخية للمجتمعات

---

(1) Ibid ., P. 8.

(2) Ibid ., P. 273.

(3) Ibid ., P. 9.

(4) Ibid ., P. 10.

التي يدرسها ، (١) . وعندئذ ستورد الإثنولوجيا إلى مجرد تاريخ غير جدير  
بإسمه ، وذلك بسبب غياب الوثائق المكتوبة أو العينية ، (٢) .

وأمام فشل الاتجاه التاريخي كان لابد من اللجوء إلى طرق أخرى للتفسير .  
وظهر الاتجاه الوظيفي . وهو اتجاه وصفي لا ينظر إلى مجتمع بدائي معين على أنه  
يمثل مرحلة على طريق التطور وإنما ككل متكامل يشمل مجموعة وظائف  
دينية واقتصادية وأمرية تجتمع كلها في تنظيم هو بمثابة نسق المجتمع ذاته .  
وارتبط الاتجاه الوظيفي بأسماء مالمينوسكي ( ١٨٨٤ — ١٩٤٢ )  
ورادكليف براون ( ١٨٨١ — ١٩٥٥ ) ، وكانا يرفضان اللجوء للتاريخ ،  
وكرسا جهودهما للتحليل الآني l'analyse synchronique لعناصر الثقافة  
المختلفة في مجتمع معين وفي الزمن الحاضر ( عادات ، معتقدات ، مؤسسات ،  
تكنولوجيا ) وذلك للبحث عن وظائفها في الحياة الاجتماعية للشعب المدروس وهنا  
يمتدح التركيب الإثنولوجي (٣) .

La synthese ethnologique devient impossible

فن مجتمع لآخر ، ننقل من نسق ثقافي لآخر ، ومن نمط للقرابة ننقل إلى  
نمط آخر مختلف دون أن تتمكن من اكتشاف مبدأ مفسر يسمح لنا بفهم  
هذا الاختلاف أو التشابه . ورادكليف براون تتركز أبحاثه حول فكرة  
أن الوظائف الاجتماعية تنتج عن حاجات بيولوجية فردية وجماعية ويطلق عليها

---

(1) Ibid., P. 12.

(2) Ibid., P. 15.

(3) MILLET Louis, Le Structuralisme " Psychothèque ",  
(Editions Universitaires 1970). P. 53.

بعد ذلك في المجتمع لفظ مؤسسات institutions (١). المجتمعات إذن هي كائنات بيولوجية أولا وقبل كل شيء، أو على الأقل فإن تشابها حقيقيا وذا دلالة يوجد بين البناء العضوي والبناء الاجتماعي (٢). وعلى الباحث أن يدرس عناصر البناء الاجتماعي بقصد الكشف عن تفاعلاتها الداخلية التي تكون نسقا، ثم يستنتج القوانين الوظيفية لمجتمع أو مجتمعات معينة ينتقل منها بعد ذلك إلى تعميمات عن طبيعة المجتمعات الإنسانية مع ملاحظة أن هذه التعميمات قد استقرمت ابتداء من حالات فردية، وهي تستند في غياب معطيات المقارنة على افتراض طبيعة إنسانية واحدة وعامة.

يرى ليفي ستروس أن قصور هذا الاتجاه يرجع إلى عدم الاتصال la discontinuité. فالتاريخ مستبعد، وأيضا المقارنة، والباحث هنا لا يرتقي دوره عن دور الإثنوجرافي (٣). وحيث أن الاتجاه الوظيفي يرى تماثلا بين البناء الاجتماعي والبناء العضوي، لذا فهو مفهوم طبيعي naturaliste يردد القرابة، إلى نوع من المورفولوجيا (علم دراسة شكل الكائنات) والفسولوجيا الوظيفية، بدلا من الارتقاء بها إلى نظرية الاتصال

#### La théorie de la communication.

وقد أصدر أدكليف براون ومالينوسكي على أن الروابط البيولوجية هي مصدر وأنموذج لكل نظم الروابط العائلية (٤) وحيث أن الوظيفيين يخطئون

---

(1) Grand Larousse Encyclopédique. «Supplément» de A a Z 1968. (Voir Structuralisme), P. 814.

(2) «On social structure», Journal of the Royal Anthropology Institute, 1940, Vol. 70, P. 6.

(3) LEVI-STRAUSS Claude, «Anthropologie Structurale», P. 17.

(4) Ibid. P. 334.

بين البناء الإجتماعى وبين العلاقات الاجتماعية ، لذا فإن أبحاثهم لا تخرج عن  
التجريبية Empirisme .

ولما كانوا يقتصرون على الماش le vécu ويستبعدون اللاشعور ، فانهم  
لذلك يظنون على السطح . أما ليفي ستروس فانه سيثبت أن الحقيقة الاجتماعية  
أبعد من ذلك .

وبعد هذا النقد الذى أثبت عـدم قدرة هذين الاتجاهين الكلاسيكيين في  
العشور على حل للمشكلة الانثروبولوجية يجدر بنا أن نشير إلى ما كان عليه الوضع  
بالنسبة لهذه المشكلة داخل فرنسا .

كانت للمشكلة كما يحددها ميرلوبونتي (١) تتلخص في أن المدرسة الفرنسية بعد  
دوركيم وليفى بريل كان ينقصها العبور إلى الآخرين l'accès à l'autre ورغم  
أن هذا هو نفسه تعريف الانثروبولوجية . فالانثروبولوجيا الاجتماعية على يد  
دوركيم كانت تهدف إلى دراسة الظواهر الاجتماعية و كاشياء . . وهى فى  
محاولاتها لتحديد اختلاط الجانب الاجتماعى بالجانب النفسى . وهنا يصعب التسليم  
بأن يكون الوجدان affectivité مبدأ للتفسير وهو الجانب الأكثر غموضاً  
فى الانسان ، أى هو نفسه يستعصى على التفسير (٢) . أما ليفى بريل فقد كان  
مفهوم العقلية ، قبل منطقية ، عنده يعنى وضع الشعوب البدائية فى موقف جامد  
من الصعب تخيله .

وعلى ذلك فقد كانت الأثروبولوجيا تطابق بين أفكارنا وبين الواقع أو

---

(1) MERLEAU-PONTY, Maurice : *Eloge de la philosophie*  
(Idées, Gallimard, 1965), P. 147.

(2) PIAGET Jean, *Structuralisme*, «Que sais-je ? » P. 94.



أنها ترى في هذا الواقع حاجزاً لا يمكن اجتيازه . وبدأ الأنثروبولوجي وكأنه يحوم حول الموضوع كلاحظ من الدرجة الأولى رغم أن هذا العلم كان ينقصه التوغل في الموضوع والاتصال به . وكان السؤال الملح الذي يفرض نفسه في هذا الصدد هو : كيف نفهم الآخرين دون أن يقعوا فريسة لمناهيينا ودون أن يكون ذلك على حساب منطقتنا نحن (١) ؟

إن مارسيل موس (٢) يعتبر بحق أول من اتصل بالموضوع وتوغل فيه ، فتحولت الظاهرة الاجتماعية عنده من مجرد واقع مادي إلى نسق من الرموز أو شبكة من القيم الرمزية التي ترتد إلى الأعماق السحيقة للإنسان والتي بفضلها كان احترام موس للفرد وللجمتمع ولتعدد الثقافات دون حواجز تفصل الواحدة عن الأخرى (٣) . ولذا فقد كان « مقاله عن الهدية » « Essai sur le Don » هو بمثابة « القانون الجديد للقرن العشرين » (٤) ، كما كانت أبحاثه هي التمهيد الحقيقي لجسارة ليفي ستروس الذي سوف يفتح طريقاً جديداً للأنثروبولوجيا الحديثة تحت اسم الأنثروبولوجيا البنائية ، مستعيناً في ذلك بعلومه الأثيرية الثلاثة (٥) وسائراً على نهج علم اللغة كأ نموذج على .

#### ليفى ستروس والعلوم الأثيرية الثلاثة :

ولد ليفى ستروس سنة ١٩٠٨ في بلجيكا وكان والده رساماً . درس في

---

(1) MERLEAU-PONTY Maurice, op. cit., P. 147.

(٢) علم اجتماع وأنثروبولوجيا ، فرنسى ( ١٨٧٢ - ١٩٥٠ )

(3) MERLEAU-PONTY Maurice, op. cit., P. 147-148.

(4) Novum Organum - Introduction de l'oeuvre de Mauss, op. cit., P. XXXVII.

(٥) الماركسية والجيولوجيا والتحاليل النفسى .

كلية الحقوق بجامعة باريس وحصل على ليسانس في الفلسفة . اشتغل بالتدريس من سنة ١٩٣٢ إلى سنة ١٩٣٤ ؛ وفي سنة ١٩٣٤ عين أستاذا لعلم الاجتماع بجامعة ساو بولو بالبرازيل ومكث بها حتى سنة ١٩٣٧ . وقام بدراسة ميدانية في داخل البرازيل لم تتعد ثلاثة أشهر (١). وظهرت باكورة كتاباته عام ١٩٣٦ بمقال من خمس وأربعين صفحة عن التنظيم الاجتماعي لهنود بورورو Bororo . ومن سنة ١٩٣٨ إلى سنة ١٩٣٩ تنازل عن منصبه في جامعة ساو بولو وحصل على منحه من الحكومة الفرنسية لمواصلة دراساته الميدانية داخل البرازيل . في سنة ١٩٣٩ وسنة ١٩٤٠ يؤدي الخدمة العسكرية في فرنسا . في سنة ١٩٤١ يحتل منصبا في مدرسة البحوث الاجتماعية بفيويورك . ومن سنة ١٩٤٦ إلى سنة ١٩٤٨ عين مستشاراً ثقافياً لفرنسا في الولايات المتحدة الأمريكية . في سنة ١٩٤٨ عين مديراً لمعمل الأنثروبولوجيا الاجتماعية بجامعة باريس . ومنذ سنة ١٩٥٩ يحتل ليفي ستروس كرسي الأشروبولوجيا الاجتماعية بكلية فرنسا Collège de France . وفي سنة ١٩٦٨ حصل ليفي ستروس على الميدالية الذهبية من المركز القومي للبحث العلمي وهي أعلى ميدالية علمية في فرنسا . ولا ينبغي أن ننسى أن ليفي ستروس كان موسيقياً موهوباً .

وقد كان يحلو ليفي ستروس أن يتحدث في كتاباته عن « المعلوم الاثري » ، والاشارة هنا كانت إلى الجيولوجيا ونظرية التحليل النفسي والماركسية ، وقد كان لهذه العلوم الفضل في الإيحاء ليفي ستروس بمبادئ هامة في المنهج ، اعترف بها في كتاب « الآفاق الحزينة » « Tristes Tropiques » .

---

(1) LEACH Edmund, «Levi-Strauss», ( Les Maitres Modernes, SEGHERS, Paris, 1970), P. 15.

## الجيولوجيا :

ليس غريبا أن وضعت الجيولوجيا وهي من علوم الطبيعة إلى جانب التحليل النفسى والماركسية وهي علوم إنسانية . فإلى جانب تأثره بالجيولوجيا لأن فضوله قد دفعه إليها منذ الصغر (١) ، نجد أنها بما تفرض من ضرورة البحث فى أغوار الماضى السحيق للحفريات والصخور مع عدم الاقتصار على مجرد الملاحظة السطحية، قد أوحى لصاحب الأنثروبولوجيا البنائية بمبدأين أساسيين فى المنهج :

(١) أن للملاحظة يجب أن ترتبط بتحليل عميق لحالة واحدة معطاة ومحددة .  
بمعكس المنهج المقارن الذى يقوم على مضاعفة الملاحظة لكي تتسع القاعدة لاستقرائية  
التي ينطلق منها الإيتولوجى إلى القانون العام .

يقول ليفي ستروس (٢) أنه فى عام ١٩٣٥ قام بجمع أربعة من الأشكال التي يرسمها نساء الـ Caduevo ( وهم من هنود البرازيل ) على أجسادهن ووجوههن ، ولاحظ بمسبب شديد أنه لا يوجد منها شكلان متشابهان ، كما لاحظ أنه ليس من السهل أن نحلل « الديكور » بسبب عدم انسجامه الظاهر . غير أن عدم الانسجام هذا يخفى وراءه انسجاما واقعيا على الرغم من تعقده . ويضيف ليفي ستروس (٣) أن قراءة هذه الأشكال والرسوم يمكن أن تفصح عن معنى لو أننا اكتشفنا المحور الذى يدور حوله هذا الانسجام الواقعى ، وعندئذ فإن نفس النموذج المفسر يطبق على الحالات المتعددة .

---

(1) LEVI-STRAUSS Claude, «Tristes Tropiques», Plon, 1955, P. 42.

(2) LEVI-STRAUSS Claude, «Anthropologie Structurale», P. 277.

(3) Ibid., p. 277.

(٢) من خصائص الجيولوجيا التي بهرت بها لبني ستروس وأثرت بعمق في  
تصوره للتاريخ هو أن البحث الجيولوجي في أغوار الماضي السحيق للصخور  
والحفريات والذي يمتد إلى أزمنة وعصور جيولوجية سحيقة تتضاءل أمامه فكرة  
الزمن على مستوى حياة الإنسان .

يقول لبني ستروس : « إن التباعد الحى للحظة يقرب ويخلد العصور ،

*La diversité vivante de l'instant juxtapose et perpétue les  
ages.*

فلنتأمل للصخور يرجع تكوينها لحقبة زمنية معينة وإلى جوارها بعض  
الحفريات التي تشير إلى فترات زمنية أخرى وأيضاً بعض النباتات المختلفة التي  
اختار كل منها نوع الصخرة التي ينمو عليها ، إن التأمل لكل هذا في نفس  
الوقت يعيش في آن واحد كل العصور ، أو أن الآنية في هذه الحالة تشمل

وتحتوى تمايز الحقب التاريخية *La synchronie enveloppe la diachronie*  
أو قل يختلط الزمان بالمكان *L'espace et le temps se confondent* . (١)

ويقتبط لبني ستروس لهذا الجانب الاستاتيكي للجيولوجيا حيث الأحداث وقد  
تبها المكان الذي يستوعبها في داخله ، يصنفها ، ويضع لها الترتيب الذي يمكن من

قراءتها آنياً . *L'espace range les événements en un ordre  
lisible synchroniquement* »

وبهذا الصدد يصرح لبني ستروس :

« أشعر بأن منمور بمقولية كثيفة ، حيث تتجاوب وتتصافح الأزمنة  
والأمكنة » (٢) . وقد انعكس هذا في مجال البحث الانثولوجي ، فقد عرّف عن

(1) LEVI-STRAUSS Claude, «Tristes Tropiques», Plon, 1955, p. 43.

(2) Ibid., p. 43.

لبنى ستروس أن « إحساسه بالزمن هو إحساس جيولوجي ، Le sentiment du temps chez Lévi-Strauss est géologique »

« فالزمن سلسلة حلقاتها البئر ، تعبر القرون ، وهي بهذا لا تمثل سوى إنسان واحد لا يتقدم أبدا » (١) . وكان الهدف من هذا التصور هو دحض آراء أصحاب المذاهب التاريخية والتطورية ، فكما أن الطبيعة لا تحتوى على صخور أقل مرتبة من أخرى لأنها متغلطة في القدم ، كذلك لا يمكن تصور عقلية « سابقة على المنطق » أو « قبل تاريخية » في مرتبة أدنى . « فتفكير الفطرة » يقدم نسقا يحقق الانسجام بين الآنية وبين تنابع الزمن ، كما أن لبنى ستروس يذكر دائما بأن « بناءات التفكير البدائي تظل حاضرة في أفكارنا الحديثة بنفس الدرجة التي توجد بها في أفكار أولئك الذين ينتمون إلى مجتمعات بدون تاريخ » (٢) .

وفي البحث عن معقولة أكيدة ، بعيدة عن عرض الزمن ، ومنزهة عن أى تدخل لذاتية ، اكتشف لبنى ستروس ضالته في علمه الأثيرى الثانى : نظرية التحليل النفسى .

### نظرية التحليل النفسى :

إن أهم ما تعلمه لبنى ستروس من نظرية التحليل النفسى هو إدخال اللا شعور الذى هو بمثابة حجر الزاوية فى أبحاثه . والحقيقة أن اللا شعور فى تحويله إلى الأنثروبولوجيا يفقد لونه الفرويدي ( إذ لا علاقة له بدرافع غريزية ) ، ويصبح

---

(1) DOMENACH Jean-Marie, «Le requiem structuraliste», in Esprit, Mars 1973, P. 693.

(2) LEACH Edmund, «Levi-Strauss», P. 22.

كتفياً كما يلاحظ ريكور Paul Ricoeur (١). كما تعلم لبني ستروس كذلك من نظريات التحليل النفسى أن التقابل بين المقول واللامقول Rationnel et irrationnel بين العقل والوجدانى Intellectuel et affectif بين المنطقى والسابق على للمنطق Logique et prélogique ، نقول أنه تعلم أن التقابل بين هذه الألفاظ وأشكالها لم يبدله نفس المعنى . وقد كشفت له أبحاث فرويد عن أن تلك المتضادات oppositions ليست فى الحقيقة كذلك . فالعمليات التى يظن أنها الأكثر بعداً عن العقل ، والسلوك الذى يظهر وكأنه نشأ عن الهوى ، والظواهر « اللامنتطقية » ، هى نفسها الأكثر مغزى . وهكذا يكتشف لبني ستروس فى قلب المقول ذاته au sein du rationnel مقولة أخرى أكثر أهمية وأكثر خصوصية هى مقولة المغزى catégorie du signifiant . يقول عنها أنها « أعلى مراتب المقول رغم أن أساتذتنا لا يكادون ينطقون منها الاسم » .

كما يكتشف أن التقابل التقليدى بين المقول واللامقول rationnel et irrationnel لا معنى له . ذلك لأن العمليات التى تظهر وكأنها أقل معقولة هى فى الحقيقة الأكثر مغزى les plus significantes أى أن لبني ستروس اكتشف ما هو أكثر معقولة داخل اللامقول ذاته (٢) .

### الماركسية :

تعلم لبني ستروس من تأثيره الثالثة « الماركسية » أن يقرأ واقع reel إبتداء

---

(1) RICOEUR Paul, «Structure et herméneutique», in Esprit, Nov. 1963, P. 600.

(2) LEVI-STRAUSS Claude, «Tristes Tropiques», P. 59.

من مستوى مذهبي يرفض الشعور . « فالشعور هو العدو المستر لعلوم الإنسان » (١) .  
أما الواقع المسموح بدراسته هنا فهو واقع تخلص من شوائب المحسوس ،  
وتحول إلى موضوع العلم . لذا فإن تركيب النماذج يصبح هو البحث الأساسي  
للانثولوجي .

ويرى ليفي ستروس أن الماركسية قد انتهجت نفس طريق الجيولوجيا ونظرية  
التحليل النفسي . « فقد اتفق الثلاثة على أن الفهم هو عبارة عن رد حقيقة إلى  
أخرى ، كما أنها تتفق جميعا على أن الواقع الحقيقي ليس أبدا الأكثر ظهورا ، وأن  
الحقيقي يختبئ بطبيعته » . وفي جميع الحالات كانت المشكلة التي تفرض نفسها  
واحدة ، هي في العلاقة بين المحسوس والمقول ، كما كان الهدف واحد هو خلق  
نوع من العقلانية الفوقية . Une sorte de super-rationalisme . يجعل  
الحسي يتوأم مع العقلي دون أن يضحى بخصائصه » (٢) . إن هذا النص له أهمية  
خاصة ، لأنه يبشر بمنهج ليفي ستروس كله . فكل كلمة فيه لها وزنها الخاص ،  
ونحن هنا في قلب المنهج البنائي .

### علم اللغة La Linguistique

إن من يستعرض السياق الذي انبثقت عنه جرأة ليفي ستروس ، وما قدمته  
الجيولوجيا والماركسية والتحليل النفسي للمنهج البنائي وما أوحى به من مبادئ  
منهجية ، عليه أيضا أن يشير إلى فضل علم اللغة في هذا المجال خصوصا وأن ليفي

---

(1) « L' ennemie secrète des sciences de l'homme » Voir :  
Levi-Strauss in :

« Critères scientifiques dans les disciplines sociales et  
humaines » in Aletheia no. du 4 Mai 1966, P. 194.

(2) LEVI-STRAUSS, « Tristes Tropiques », P. 62.

ستروس كان تلميذا المدرسة براج في علم اللغة البنائي . وقد تسكور ذكر أسامه جاكوبسون Jakobson وتروبetskoy Troubetsky - وهما من أقطاب هذه المدرسة - في مؤلفه « الأنثروبولوجيا البنائية » . كما كان ليق ستروس زميلا له تروبetskoy Troubetsky بمدرسة البحوث الإجتماعية بنيويورك قبيل نهاية الحرب العالمية الثانية .

وبوجه عام يمكن القول بأن العلوم الإنسانية ، في صورتها الحالية ، مدينة بفضل تجمدها لعلم اللغة العام *Linguistique générale* ، ذلك العلم الذي تصدى في مطلع هذا القرن لعلم اللغة التاريخي *La Linguistique historique* لأن هذا الأخير لم يبحث عن ماهية اللغة كعامل رئيسي في الاتصال *Communication* ، واكتفى بالبحث عن أصل اللغات وتطورها ومقارنتها ببعضها (١) .

ويرجع أهمية علم اللغة البنائي إلى أن جميع الأبحاث الخاصة بتنظيم الجماعات الانسانية قد تصدت للغة كحقيقة أساسية . ذلك أنه إذا صح أن كل مجتمع يمارس بداخله علاقات تبادل *échange* ، فإن تبادل الإشارات اللغوية هو أكثر هذه العلاقات عمومية ، حتى أن ماعداها من علاقات التبادل مثل تبادل التسامح والتبادل الاقتصادي وتبادل الفناء ، جميعها لا بد أن تترجم مباشرة أو بطريق غير مباشر إلى تبادل لغوي . ولذا كان هذا الأخير بمثابة المدخل المفضل لكل دراسة اجتماعية (٢) .

---

(1) Grand Larousse Encyclopédique, «Supplément» de A à Z, 1968, P. 814

(2) Ibid., P. 814.



وقد حقق علم اللغة تقدما كبيرا بالنسبة لمعظم العلوم الاجتماعية لأنه الوحيد الذي استطاع أن يكرر نفسه منها وضعيا مكنه من الوصول إلى طبيعة الظواهر الموضوعية للبحث . وهو باستخلاص اللغة *La Langue* من الكلام *La parole* استطاع أن يعطى لنفسه موضوعا للدراسة الداخلية *étude interne* ، وهي دراسة لا تهتم إلا بعلاقات الاشارات اللغوية *rapports des Signes* في نسق لا يتم إلا بتنظيمه الخاص به . ويمكننا أن نصف هذه الدراسة بأنها دراسة حالة أو باطنية للموضوع *étude immanente de l'objet* . وقد أنبهر لبني ستروس من قول أحد علماء اللغة هو دي سوسير *Ferdinand de Saussure* : « رغم أن وجود الأشياء يسبق فكرتنا عنها ، إلا أنه يمكن القول بأن تصوراتنا هي التي تخلق الأشياء » (١) وهذا القول الافتراضي لدى سوسير *Saussure* يصبح قاطعا وملزما لدى لبني ستروس حيث يقول : « إن تفسير الظواهر يبدأ فقط عندما نتوصل إلى تركيب الموضوع *Constituer l'objet* » (٢) ونحن نجسد تلخيصا لمنهج علم اللغة كما يفهمه *Troubetskoy* في مقال كتبه لبني ستروس سنة ١٩٤٥ بعنوان « التحليل البنائي في علم اللغة والاثروبولوجيا » ظهر في مجلة *world* ونشر بعد ذلك في كتاب « الاثروبولوجيا البنائية » تحت عنوان « اللغة والقراءة » ونحن نرى أنه من الضروري أن نتعرض لهذا التلخيص لمنهج علم اللغة ، لا لأنه يشير فقط إلى مزيج ملائم لمنهج الاثروبولوجيا البنائية بل لأن فيه تبريرا لاستخدام اصطلاحات علم اللغة في الاثروبولوجيا البنائية كما سيأتي بيانه في الفصل القادم .

---

(1) F. de Saussure : Cours de linguistique general, p. 23 (Voir Millet, Structuralisme, P. 53).

(2) LEVI-STRAUSS, « La Pensée Sauvage », Plo 1, 1962, P. 331.

يرى Troubeskoy أن منهج علم اللغة يقوم على الأسس الآتية :

(١) موضوع علم اللغة هو الانتقال من دراسة الظواهر اللغوية الشعورية إلى (بنائها التحق) الاشعوري. وينص منهج علم اللغة على أن الإشارة اللغوية *le signe linguistique* ليست وسيطا يحايد بين الشيء والتعبير عنه ، بل إنها تنشئ علاقة بين مدلول *Signifié* ( هو ما يريد المتحدث أو الرسالة المراد تبليغها ) وبين دال *Signifiant* ( هو الوسيلة الصوتية الشفوية أو المحررة كتابة والتي يجب أن يمتلكها نفس هذا المتحدث لكي يكون مفهوما لمستمع ) . وبعبارة أخرى فإن موضوع علم اللغة هو نسق الرموز *systeme de signes* الذي ينشأ عن حتمية الاتصال بين فئتي الدال والدلول على اعتبار أن فئة الدال تكون صوتية *sonore* أما فئة المدلول فهي تكون تصورية *conceptual* (١) .

(٢) يرفض منهج علم اللغة اعتبار الألفاظ *termes* كوححدات مستقلة *entités indépendantes* ، ويجعل التحليل قاصرا على العلاقات بين هذه الألفاظ . فمعرفة اللفظ في علم اللغة لا يكون بنسبته إلى مدلول ، وإنما يكون بعلاقته بالألفاظ أخرى من نفس اللغة . ( وسنرى في الفصل القادم أن الأنثروبولوجيا البنائية كذلك لا تفسر الظاهرة إلا بعلاقتها بالكل الذي يحتويها ) . والتفسير هنا يكون تفسيرا قارفا . *La signification est différentielle* أي بتمييز اللفظ أو الظاهرة بعلاقته بألفاظ أخرى أو ظواهر أخرى داخل النسق (٢) .

---

(1) LACROIX Jean : «Panorama de la Philosophie Française contemporaine», (P.U.F. 1966), P: 216.

(2) Ibid., P. 216.

(٣) اللغة هي نسق لابد أن تمر من خلاله كل الرسائل التي يريد المتحدث أن يوصلها إلى الآخرين ، وبالتالي فإن كل الرسائل التي تمر من خلاله ينبغي أن تتبع قوانين هذا النسق .

(٤) : هدف علم اللغة هو البحث عن هذه القوانين العامة وتعريفها حتى يصل إلى الخصائص العامة للغة بطريقة استنباطية .

وكان ليفي ستروس يعتقد أن ، الأنثروبولوجيا بتأخرها مع علم اللغة يمكنها أن تشترك معه في علم واسع للاتصال Communication ، (١) ومعنى هذا أنها لا يشتركان فقط في نفس المنهج بل ونفس الموضوع أيضا . فإذا كان منع الاتصال بالمحارم والزواج الخارجي يتميزان بأن لهما وظيفة واحدة هي خلق رابطة اتصال بين البشر والارتقاء به إلى تنظيم اجتماعي بدلا من مجرد تنظيم بيولوجي . في حالة عدم وجود رابطة الاتصال هذه ، فينبغي الاعتراف بأن علماء اللغة والاجتماعيين لا يعاقبون فقط نفس المنهج بل إنهم يدرسونه نفس الموضوع . . . لأن الزواج الخارجي واللغة لهما نفس الوظيفة الأساسية وهي الاتصال بالآخرين والتكامل الاجتماعي ، (٢) .

غير أننا ، عندما ننتقل من الزواج إلى اللغة فإننا ننتقل من اتصال بطيء إلى اتصال سريع . والاختلاف هنا سهل التفسير : ففي الزواج نجد أن موضوع

---

(1) LEVI-STRAUSS : « Introduction de l'oeuvre de Mauss », P. LI.

(2) LEVI-STRAUSS : « Les Structures élémentaires de la parenté » (P.U.F., 1949), p. 565.

الاتصال وأداته هما من نفس الطبيعة (النساء والرجال) ، أما في اللغة فالفرق ظاهر بين الشخص المتحدث وبين الكلمات » (٢) .

وقد يفهم عما تقدم أن قواعد الزواج وأنساق القرابة تعد لغة ، على اعتبار أنها مجموعة من العمليات تهدف إلى ضمان نوع من الاتصال بين الأفراد وبين الجماعات (٣) . غير أن ليفي ستروس لا يرد الحياة الاجتماعية إلى اللغة ، وإنما يردّها إلى شروط التفكير الرمزي . أما د أساس التفكير الرمزي فهو البناء اللاشعوري للنفس اللسانية » (٤) ، ويلاحظ أن ظهور التفكير الرمزي هو الذي يجعل الحياة الاجتماعية ممكنة وضرورية » (٥) .

عما تقدم في هذا الفصل يتضح لنا أن ليفي ستروس يمد أن أثبت قصور المناهج التقليدية في معالجة المسائل الأنثروبولوجية ، فإن جرأته تلخص في تطبيق منهج علم اللغة على دراسة الموضوعات الأنثروبولوجية وسببين في الفصل القادم كيف استفاد ليفي ستروس من المنهج مع الاحتفاظ بأصالة التي جعلت البعض يرى فيه الحجة الأولى في الأنثروبولوجيا خارج العالم الناطق بالإنجليزية .

---

(1) LEVI-STRAUSS : *Anthropologie structurale*\*, p. 327.

(2) Ibid., P. 69.

(3) LEVI-STRAUSS : *Introduction à l'œuvre de Mauss*\*, P. XXVII.

(4) Ibid., P. XXVII.

## الفصل الثالث

الانثروبولوجيا البنائية عند ليفي ستروس وخصائصها

ويشمل :

- ( ١ ) تعريف البنائية .
- ( ٢ ) فكرة البناء .
- ( ٣ ) فكرة النموذج .
- ( ٤ ) الطبيعة والثقافة .
- ( ٥ ) نظم القرابة .
- ( ٦ ) ظاهرة الطوطم (الطوطمية)
- ( ٧ ) تفكير الفطرة .
- ( ٨ ) منطق الأسطورة .
- ( ٩ ) اللاشعور .
- ( ١٠ ) طريقة تحليل الاسطورة .



# الأنثروبولوجيا البنائية

## عند ليفي ستروس وخصائصها

تمهيد :

تجه الأنظار كلها إلى ليفي ستروس باعتبار أنه سيد الاتجاه البنائي في فرنسا الآن (١) . ورغم ظهور البنائية على يد علماء اللغة كما سبق أن قدمنا ، أى رغم سبق الذى حققه علماء اللغة في الاتجاه للنسج البنائي ، إلا أن كتاب « الآفاق الحزينة » الذى ظهر سنة ١٩٥٥ يمتد — في نظر الباحثين — بداية لظهور البنائية على مسرح الفكر .

وفي الحقيقة ، لقد ظهرت جسارة الأنثروبولوجيا البنائية في الإجابة عن هذا السؤال : لماذا كانت الحياة الاجتماعية على الصورة التى هى عليها ؟ ولقد أجابت الأنثروبولوجيا البنائية : « إن هذه الصورة هى نتيجة ضرورية للتركيب اللاشعورى للإنسان ، كما أنها تعبير عن هذا التركيب اللاشعورى » (٢) .

· ولا شك أن الإجابة التى تستند إلى التركيب اللاشعورى للإنسان تفترض تفسيراً للظواهر لا يعتمد على الجانب المرنى منها وإنما يعتمد على تركيب الموضوع المدروس . ولذا يمكننا أن نصف هذه الدراسة بأنها دراسة حالة للموضوع وفيها يفترض العالم استقلال الموضوع بالنسبة للملابسات التاريخية والجغرافية

---

(1) LACROIX Jean : «Panorama de la philosophie Française contemporaine», P. 216.

(2) GOLFIN Jean, Les 50 mots-clés de la sociologie, (Privat. Toulouse, 1972), p. 139.

أو الوجودية *existentiel* . وهنا يتبين لنا المصدر الذى أخذت عنه حاجة لىق ستروس تجاه التفسيرات التاريخية ، كما يتبين لنا لماذا كان الإثنولوجى الذى يتبع وجهة النظر هذه يشعر بأنه أكثر حرية فى دراسته للمجتمعات البدائية لأنه لا يتقيد بالمرن .

إن القول بأن المعرفة يجب أن تنصب أساسا على الدراسة الحالية للموضوع ، هذا القول يقتصر أيضا أن هذه الدراسة كافية ، وأن الموضوع يحتوى على معقولية ذاتية ومستقلة .

*l'objet possède une intelligibilité intrinsèque et autonome.*  
لأن الموضوع فى هذه الحالة يتضمن فى ذاته تفسير طبيعته وأسلوب قيامه بوظيفته *son fonctionnement* وهو فى هذه الحالة أيضا إنما يمرض كنسق *systeme* أى ككل ، حيث تكون الأجزاء مترابطة فيما بينها ، وتكون الألفاظ معرفة بعلاقاتها بحيث أن تغيير أى عنصر من العناصر يستتبع تغييرا فى العناصر الأخرى . وفى هذه الحالة فإن تحليل هذا النسق يعطينا تفسيرا لأسلوب قيامه بوظيفته *l'explication de son fonctionnement* عندما نكتشف النموذج الذى يتبعه هذا النسق ، وعندما يدخل هذا النموذج ضمن مجموعة أكثر اتساعا ، تكون معرفة بالقانون الذى يسمح بالانتقال من النموذج إلى آخر ، عندئذ نصل إلى بناء هذا الموضوع

*On atteint la structure de cet objet.*

غير أن إعطاء الأولوية للدراسة الحالية لابد أن يتضمن حتما النتائج الآتية :

١ ) أنه يستبعد أى تدخل للشعور ( أى الذاتية ) . ذلك لأن الواقع الموضوعى لا يعرف سوى نظامه الخاص به . وهذا النظام لكى يعطى تفسيرا لذاته يجب أن



يكون مفهوما ليس فقط كـ *systeme* ، ولكن أيضا كبناء *structure* ، ذلك لأن هذا الأخير فقط هو الذى يظهر القانون الداخلى للنسق .

٢ ) هذا البناء *structure* لا يتصل بالواقع الحسى . وإذا كان البحث العلمى يبدأ بملاحظة الواقع ثم بتكوين نماذج وأخيرا يحلل بناء هذه النماذج ، فإن لـ *سيتروس* - *هاجم* بشدة التأويلات الخاطئة العديدة فى هذا الموضوع والى توحد بين البناء *structure* وبين العلاقات الاجتماعية *relations sociales* ، ذلك لأن هذه الأخيرة هى فى نظره بمثابة المادة الخام . البناء إذن ليس أبداً هو الواقع الحسى ، إنه منه بمثابة عقل صورى يعمل على تصفية الواقع *qui épuise le réel* (١) وفى هذا يقول لـ *سيتروس* فى « *اللى والمطبوع* » :  
لما أن التحليل البنائى ينجح فى تصفية كل الخصائص الملوثة للموضوع ، وإما أن تنقد الحق فى تطبيقه على أى من هذه الخصائص ، (٢) .

٣ ) حيث أن الظاهرة تفسر ببنائها ، إذن طبيعة القوانين التى تحددها لابد وأن تكون لاشعورية . ذلك لأن صرح المذهب البنائى قد ينهار تماماً إذا تدخل الشعور . فالشعور ربما يدخل فى التفسير مبدأ متسامياً *Un principe transcendant* يهدم النظام الحسالى الصارم لترتيب الظواهر *la rigoureuse immanence de l'ordre des phénomènes* .  
بناء الظاهرة إذن هو التفسير المطلوب لهذه الظاهرة لأنه هو فقط الذى يجيب عن لماذا وكيف . لماذا ، عندما يكشف عن الوظيفة الاجتماعية للنظام وكيف عندما يظهر قوانينه .

(1) MILLET Louis : « Le structuralisme », p 56.

(2) LEVI-STRAUSS : « Le cru et le cuit », Plon, Paris, 1964, p. 155.

وهنا نجد أن جرأة ليفي ستروس تخرجنا من التورط المنهجي الذي قادتنا إليه التفسيرات السابقة . وبذلك يتطلب التحليل البنائي على التفسيرات التاريخية الطنية وأيضا على المعلومات السطحية التي أوردتها المذهب الوظيفي fonctionnalisme . والفضل في ذلك إلى ما يتيح المذهب البنائي من فهم لقواعد السلوك الاجتماعي بعد أن يكشف عن المطلق الذي تسيّر به هذه القواعد .

وفي فصل بعنوان « البناء والدراسات الاجتماعية » ، (١) يمين جان بياجييه بنائية ليفي ستروس الأصلية لأنها منهجية structuralisme authentique parce que méthodique وبين ما يسميه البنائية الكلية أو العامة structuralisme global ويقول إذا كان البناء هو نسق من المتغيرات ويحتوي على قوانينه الخاصة به ككل ، وأيضا له قوانين تضمن تنظيمه الداخلي . autoreglage ، إذا كان هذا هو البناء ، فإن كل الأبحاث الخاصة بالجمعية معها تعددت صورها تؤدي إلى بنائيات des structuralismes خصوصا وأن الوحدات الاجتماعية les ensembles sociaux تتصف بالديناميكية وبالتالي ملية بمتغيرات وأن التنظيم الداخلي لهذه الوحدات autoreglage متضمن في القواعد والضغوط الاجتماعية . وهذا النوع من البنائية هو ما يسميه بياجييه بنائية كلية ، وهي تنظر إلى نسق العلاقات والتفاعلات الاجتماعية الظاهرة (الرئية) باعتبارها كافية بنفسها ، بينما نجد البنائية المنهجية عند ليفي ستروس تبحث عن تفسير هذا النسق في بناء مستتر une structure sous-jacente يسمح بتفسير استباطي ، وذلك يكون بتكوين نماذج منطقية رياضية logico-mathématique . وفي هذه الحالة فإن البناء لا يدخل في نطاق الطواهر الملاحظة أي المدرسة

---

(1) PIAGE TJean : « Le Structuralisme » , p. 82.

les «faits» constatables بل يظل «لا شعوريا» لدى أفراد الجماعة المدروسة (وليفي ستروس يصر على هذا التفسير) . البناء الإجتماعي في هذه الحالة ينبغي أن يركب استنباطيا كما هو الحال بالنسبة للعلية في الفيزياء ، وهو لا يمكن أن يلاحظ كظاهرة في المجتمع . ويجدر الإشارة إلى أن هذه النقطة الأخيرة لا يوافق عليها الانحلوسكسون إذ هم لا يتحدثون عن بناءات إلا بخصوص علاقاته وتفاعلات يمكن ملاحظتها .

ومن كل ما تقدم يتضح لنا أن البناء عند ليفي ستروس يقلل من قيمة الأصل Elle dévalorise la genèse كما يقلل أيضا من أهمية التاريخ والوظيفة ونشاط الموضوع l'activité du sujet ، وكل هذا من شأنه أن يدخلنا في صراع مع اتجاهات الفكر الجدلي سنخصص له فصلا منفرداً في هذا البحث .

إن المنهج التركيبي عند ليفي ستروس والذي يعتبر تجسيدا للإعتقاد القائل بشببات الطبيعة البشرية هو منهج استنباطي بدرجة لم يسبق لها مثيل في علم الإنسان حتى . وقد توصل ليفي ستروس إلى وجود نشاط عقلي لا يمكن لخصاصه أن تكون انعكاسا للتنظيم العقلي القائم في المجتمع (١) . وهو منسأ يرفض للجانب الاجتماعي أى أسبقية على الجانب العقلي (٢) . وهذا هو أول المبادئ الأساسية لهذه البنائية التي تبحث وراء العلاقات المحسوسة عن بناء مستتر . وقد كان الدافع إلى وجهة النظر هذه - كما يقول ليفي ستروس (٣) - هو جهلنا المستمر بأصول المعتقدات والعادات ومن ناحية أخرى فإن العادات تظهر كمعايير خارجية قبل

(1) LEVI-STRAUSS : «Le Totémisme aujourd, hui, (P.U.F.,1962), P, 138.

(2) Ibid., P, 139,

(3) Ibid., P, 101,

أن يتولد عنها عواطف دأطية . وهذه المعايير تحتم ظهور العواطف الفردية  
وأيعضا الظروف التي يجب أن تظهر فيها ، كما أن هذه المعايير تتصل بالبناءات التي  
تتصف بالثبات Permanence .

ولينى ستروس لا يلغى التاريخ ، ولكن التاريخ إذا أدخل تغيرات فسكون  
أمام بناءات تاريخية diachroniques غير أنها لا تؤثر على الجانب العقلى عند  
الإنسان .

يقول لينى ستروس فى كتاب « تفكير الفطرة » (١) : « التاريخ ضرورى  
لفحص تكامل العناصر فى أى بناء إنسانى أو غير إنسانى ، غير أن البحث عن  
المعقولة لا يؤدى إلى التاريخ كنقطة ومحول ، بل إن التاريخ هو الذى يستخدم  
كنقطة بدء فى أى بحث عن المعقولة ، ولـكن بشرط التخلص منه بعد ذلك » .  
وجدير بالذكر أيضا أن لينى ستروس يتحول عن المذهب الترابطى  
associationnisme . يقول فى كتاب « الطوطمية اليوم » (٢) : « إن  
منطق التضاد opposition والتداعى corrélation والتضمن inclusion وعدم  
التضمن exclusion والتوافق compatibilité وعدم التوافق incompatibilité ،  
هذا المنطق ، هو الذى يفسر قوانين الترابط وليس العكس » .

وبعد هذا العرض التمهيدى السريع للبيادء الأساسية التى تقوم عليها  
الأنثروبولوجيا البنائية نبدأ بشرح المفاهيم الهامة التى اشتملتها الدراسة . وهى  
مفاهيم تتصل بمعنى البناء والنموذج والطبيعة والثقافة . ثم نعرض بعد ذلك

(1) LEVI-SARAUSS : «La Pensée sauvage», P. 347-348.

(2) LEVI-SARAUSS : «Le Totémisme aujourd' hui», p. 130.

لأمثلة موجزة للدراسات الانثولوجية التي طبق عليها المنهج البنائي على اعتبار أنها مهمة الوصول التي تؤدي بنا إلى النظرة الفلسفية التي لا تنفصم عن هذا الاتجاه والتي سنعرض لها في القسم الثاني من هذا البحث .

### فكرة البناء ( أو البنية ) Structure :

إن هذا اللفظ هو من أكثر الاصطلاحات استعمالاً في علم الاجتماع وفي الأنثروبولوجيا وهو أيضاً من أكثرها غموضاً (١) .

وبوجه عام يمكن القول بأن البناء هو صفة الظاهرة الاجتماعية باعتبارها مشتملة على نوع من النظام والمقولية والاستقرار النفسي ، وإلا لتحول البحث العلمي إلى مجرد عبث لاموضوع له . والبناء حسب هذا المعنى يعني مجموع العناصر المكونة بالضرورة لظاهرة معطاة حسب العلاقات الضرورية بين هذه العناصر . فالمجتمع السياسي لا يفهم إلا بأرص معينة وشعب وفتات وجماعات مختلفة ، وسلطة ، وثقافة الخ . وكل عنصر من هذه العناصر له أيضاً بناؤه الخاص . فالسلطة لها علاقات بالأرض والشعب والجماعات ، وكلها لها بدورها علاقات بالسلطة . وهكذا نرى أن عناصر البناء هي من الواقع الملموس في كل مرة .

وإذا فحصنا مجتمعاً سياسياً معيناً ، فإن هذه العناصر البنائية تظهر في تنظيم معين هو الذي نطلق عليه لفظ النسق système . ففكرة النسق ليست مساوية إذن لفكرة البناء ، إذ هي تعني فقط طريقة التنظيم manière d'organisation . وحسب هذا السياق نجد أن ثبات واستمرار البناء ليس إلا نسبياً ، بمعنى أن العناصر التي تكونه والعلاقات المتبادلة بينها ليست ثابتة statique ؛ فتحت

(١) GQIFUN Jean : op. cit, p. 137.

تأثير عوامل عديدة داخلية وخارجية نجد أنه في حركة دائمة . فالأرض مثلاً ثابتة فيزيقياً ومتغيرة إنسانياً واجتماعياً بطرق عديدة . ولهذا كانت دراسة البناء ، حسب هذا المفهوم ديناميكية دائماً .

إذا كانت هذه هي النظرة العامة للبناء على أنه صفة الظاهرة الاجتماعية وعلى أنه ديناميكي دائماً ، فإن الأنثروبولوجيا البنائية تنظر للبناء على أنه مبدأ للظاهرة الاجتماعية ، مستتر ولا شعوري كما أنه يتصف بالثبات . والبنائية بذلك تهدف إلى تفسير الواقع المعاش .

ويبدو أن مارسيل موس كان قد مهد لنظرية البناءات اللاشعورية . فقد كتب عنه ليفي ستروس في مقدمته لكتاب « علم الاجتماع والأنثروبولوجيا » يقول : يبدو أن موس في مقال عن الهندية « كان على يقين من أن التبادل (chang) هو القاسم المشترك في عدد كبير من النشاطات الاجتماعية التي تبدو غير متجانسة فيما بينها . غير أنه لم ير هذا التبادل ضمن الظواهر ( في الواقع ) . فالملاحظة الأمبيريقية لا تمده « بالتبادل » وإنما فقط بالتزامات ثلاثة : هلام وأخذ ورد donner, recevoir, rendre (١) ، ويستطرد ليفي ستروس فيقول : « إن النظرية بأكلها تتطلب وجود بناء .. ذلك لأنه إذا كانت المقابضة ضرورية ، وإذا لم تكن معطاة ، فينبغي إذن تركيبها ( كيف ؟ ) يمكن افتراض قوة في الأشياء تدفعها إلى أن تكون متبادلة ، والسموية هنا هي : هل هذه القوة لها وجود موضوعي كخاصية فيزيقية للأشياء المتبادلة ؟ بالطبع لا خصوصاً وأن الأشياء المتبادلة ليست كلها فيزيقية ، فنها بجماليات لفظية لها دور اجتماعي هو

(1) LEVI-STRAUSS : « Introduction a l'oeuvre de Marcel Mauss », P. XXXVII.

نفسه الدور الذى تلعبه الأشياء المادية . ينبغي إذن تصور هذه القوة بطريقة ذاتية .. (١) .

إن « التبادل » حسب هذا التصور هو بناء يصدر مباشرة عن الوظيفة الرمزية . والأفراد الذين يعيشون في المجتمع لا يتحتم لديهم بالضرورة أى معرفة بمبدأ المقايضة الذى يحكم تصرفاتهم تماماً كالشخص الذى يتكلم لغة معينة فإنه ليس بحاجة أن يمر أولاً بتحليل لنوى لغته . وفى هذا المعنى يمكن القول بأن الأفراد فى المجتمع هم ملك البناء أكثر من كونهم ممتلكون له .

ومن هنا نرى أن المقايضة تعطى مثالا للبناء باعتباره مبدأ للظاهرة ومبدأ مفسر لها فى نفس الوقت . ونحن هنا لا نتصل فقط بالموضوع وإنما نتعمق فيه أيضا ، فنرى أن المقايضة كانت دائما هى المبدأ المنظم لاستخدام الآلات والمواد الغذائية والأشياء المصنوعة وصور السحر والتزيين والرقص والعناصر الأسطورية ، تماماً كما كانت اللغة هى المبدأ المنظم لاستخدام الصورتين والمفردات والتراكيب اللغوية .

كما نلاحظ كذلك أن البناء لا يفسر ظاهرة أو مجموعة ظواهر فقط ، بل إنه يطبق على كل التاج الحضارى للمجتمعات المدروسة . يقول ليفى ستروس : « إذا كان النشاط اللاشعورى للنفس ينحصر فى فرض صور على مضمون ، وإذا كانت هذه الصور هى من ضروريات النفس الانسانية قديمة أو حديثة ، بدائية أو متحضرة - كما أثبتته دراسة الوظيفة الرمزية fonction symbolique التى تظهر فى اللغة - إذا كان هذا هكذا فإنه يكفى الوصول إلى البناء اللاشعورى والمستتر

---

(1) Ibid., P. XXXVIII.

لكل عادة أو تنظيم اجتماعي لكي نحصل على مبدأ في التفسير صالح لمعادات وتنظيمات أخرى بشرط المضي بالتحليل إلى درجة بعيدة (١).

وفي كتاب « الآفاق الحزينة » يحدثنا ليفي ستروس عن هذا النشاط اللاشعوري فيقول : « إن هذا النشاط اللاشعوري ليس فطرياً . ولكنه ينشأ من التصورات يوحد بين البناءات التحتية والبناءات الفوقية » (٢) . ثم يقرر في كتاب « تفكير الفطرة » : « إن التصورات *les schèmes conceptuels* هي التي تحمل المادة والصورة . وهما مجردتان عن أي وجود مستقل . تتكاملان في شكل بناءات أي موجودات محسوسة ومعقولة في نفس الوقت » (٣) .

#### مم تتكون البناءات ؟

إن وجودها ليس سورياً كأن تكون نماذج نظمت من قبل أحد النظريين حسباً يرتبه ، وذلك لأن لها وجوداً خارجياً ، كما أنها بمثابة مصدر العلاقات المرئية . والبناء يفقد أي قيمة للصدق بدون هذا التوافق مع الظواهر . والبناءات ليست ماهيات مفارقة للتجربة *essences transcendentes* لأن ليفي ستروس ليس من أصحاب مذهب الظواهر بل هي صادرة عن العقل *l'intellect* ، أو عن نفس الإنسانية هويتها غير متغيرة *identique a lui-meme* ومن هنا كانت أسبقية هذه البناءات على الجانب الاجتماعي (٤) .

(1) LEVI-STRAUSS : «Anthropologie structurale», p. 28.

(2) LEVI-STRAUSS : «Tristes Tropiques». p. 50.

(3) LEVI-STRAUSS : «La Pensée sauvage», p. 173.

(4) PIAGET Jean : «Le Structuralisme», p. 90.



### كيف توجد البناءات ؟

إن البناء ليس له مضمون أو محتوى متميز بل إنه هو نفسه المضمون الذي نلسه كنظام منطقي يعتبر من أساسيات الواقع (١) . يقول لبني ستروس : « إذا كان من الضروري أن نلظم المحتويات في الصور ، فإنه من الضروري أن نعرف أنه لا توجد صور أو محتويات بمعنى مطلق ، إذ كما هو الحال في الرياضة نجد أن كل صورة هي مضمون بالنسبة للصور التي تحتويها ، وكل مضمون هو صورة بالنسبة لما يتضمنه . ويبقى أن نفهم كيف يمكن أن ننقل من عمومية الصور هذه إلى وجود بناءات أحسن تعريفها لأنها أكثر تحديداً . إن البناءات الحقيقية لتظهر على أنها صور الصور *formes des formes* وتخضع لمعايير محددة « *critères limitatifs* » (٢) .

ولكن كيف يمكن من أي صور أن نصل إلى بناءات ؟ المناطقة والرياضيون - بواسطة التجريد المتمق - يستخرجون هذه من تلك (البناءات من الصور) . يقول ميرلوبونتي أن أدوات العقل العادية غير كافية للكشف عن هذه البناءات البالغة التعقيد والمتعددة الأبعاد . وهذا يجعلنا نتجه إلى المناهج الرياضية بل ونحمل بجدول زمني لبناءات القراءة يمكن مقارنته بجدول العناصر الكيميائية لمندليف (٣) . وفي الواقع *dans le réel* يوجد عملية تكوين عامة هي التي تحول الصور إلى بناءات وهي التي تضمن لها الانضباط

---

(1) LACROIX Jean : «Panorama de la philosophie Française contemporaine», p. 217.

(2) PIAGET XJean : op. cit., p. 93.

(3) MERLEAU-PONTY Maurice : «Éloge de la philosophie», (Idées, Gallimard, 1965), p. 154.

الذاتي *autoréglage* . هذه العملية هي عملية الموازنة *le processus de l'équilibration* . ولنذكر أن كل صورة توازن تتضمن نسق من التغيرات الموجودة بالقوة *transformations virtuelles* . والتوازن الموجود بالوظائف المعرفية يشمل كل ماهو ضرورى لفهم التصورات العملية . فهو يشمل : أولا : نسق من المتغيرات المضبوطة .

ثانيا : انفتاح على الممكن *une ouverture sur le possible* . أى أنه يشمل شرطى الانتقال من التكوين الزمانى إلى الترابط الغير متصل بالزمان (١) . والمقصود بالتكوين الزمانى هنا هو ظهور العادات والتقاليد فى المجتمع مثلا ، مما يترتب عليه تركيب البناء الصالح للتفسير فى أى زمان .

وقد أورد Leach (٢) ، مساهمة منه فى شرح مفهوم البناء ومضمونه عند لينى ستروس باعتبارهما شيء واحد ، مثالا مأخوذا من ألوان الطيف وبين أن البناء الطبعى للعلاقات الموجودة بين ألوان الطيف هو نفس البناء المنطقى للعلاقات الموجودة بين مدلولاتها الثقافية .

فإذا كان الطيف الشمسى الذى يمتد من البنفسجى إلى الأحمر مارا بالأزرق والأخضر والأصفر يمثل كلا متصلا ، فإن المنح الإنسانى يميز هذا "كل إلى أجزاء لدرجة أننا ندرك الأزرق والأخضر والأصفر والأحمر كما لو كانت ألوانا مختلفة أصلا . وإذا كان هناك إتصال طبعى بين هذه الألوان فهو لار كلا منها يعتبر ضد الآخر . فالأخضر ضد الأحمر كما هو ضد الأبيض والأسود والأزرق والأصفر . وإذا كان الأحمر هو رمز الخطر فى جميع الثقافات ، فلانه يرتبط (طبيعيا) بصورة الدم . فسائق للسيارة يعلم أن الأحمر معناه قف ، كما أن الأخضر

(1) PIAGET Jean : op; cit., p. 94.

(2) LEACH Edmund : «Lévi-Strauss», p. 31.

معناه تقدم . وإذا أردنا علامة بين بين فإننا نختار اللون الأصفر . وذلك لأن الأصفر يقع - في الطيف الشمسي - في منتصف الطريق بين الأخضر والأحمر .

وفي هذا المثال نجد أن ترتيب الألوان : ( أخضر - أصفر - أحمر ) هو نفسه ترتيب علامات : ( تقدم - استعد - قف ) .

إن لمن الألوان ولبن العلامات طمًا نفس « البناء » ، الواحد يصدر عن تحول الآخر . ولكن كيف نعمل إلى هذا التحول transformation ؟ ثم ذلك حسب الخطوات التالية :

( أ ) الطيف الشمسي يوجد في الطبيعة في صورة متصلة .

( ب ) المح الإنساني يرى هذا الاتصال في صورة أجزاء منفصلة .

( ج ) المح الإنساني يبحث بطبيعته عن تقابل ثنائي من نوع ( + / - ) فيختار الأزواج ( أخضر / أحمر ) .

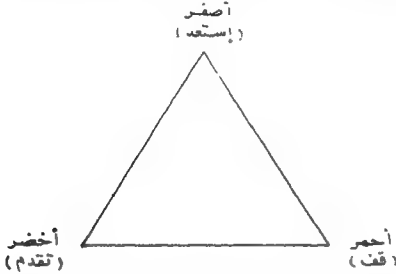
( د ) عندما يتوصل المح الإنساني إلى هذا التقابل المنعكز بين ضدين فإنه لا يرتاح إلى صفة عدم الاتصال بينهما ولذا يبحث عن مركز وسط : ( ليس + / ليس - ) .

( هـ ) يرجع إذن إلى الاتصال الطبيعي الأصلي ويختار الأصفر كعلامة وسطى .

( و ) إن النتائج الثنائي النهائي ، وهو العلامات الضوئية الثلاثة هي بمثابة تقليد مبسط لظاهرة العاكب الشمسي ( وهي ظاهرة طبيعية ) . ومن هنا نكتشف كيف أن علاقات معينة توجد في الطبيعة يمكن أن يتولد عنها نتائج ثقافي يشمل نفس هذه العلاقات (١) ، كما يتبين لنا أن البناء الطبيعي للعلاقات الموجودة بين

(1) Ibid., p. 37.

ألوان العليف هو نفس البناء المنطقي للعلاقات الموجودة بين مدلولاتها الثقافية كما يتضح من الشكل الآتي وهو يذكرنا بمثلث هيجل :



إن هذا المثلث المفسر للنهج البنائي ، رغم أنه لم يظهر في كتابات ليفي ستروس ، إلا أنه يتفق مع ما ورد بكتاب « الطوطمية اليوم » من أن « الأثرولوجيا في دراساتها بالحقل الاجتماعي إنما تكشف عن تناميه في البناء بين التفكير الإنساني الممارس *la pensée humaine en exercice* وبين الموضوع الإنساني *l'objet humain* الذي ينصب عليه هذا التفكير . إن التكامل بين المضمون والصورة يعكس تكاملاً أكثر أهمية : هو التكامل بين المنهج والواقع (١) ، وهو ما يعبر عنه بعض شراح ليفي ستروس بمشروع الإلتقاء الانتوجرافي *projet de coincidence ethnographique* . ولكن ، هل كانت بناءات ليفي ستروس تنصف دائماً بالثبات أم أن لها خصائص ديناميكية ؟

إن البناءات باعتبارها تكشف عن الجهاز الداخلي *équipement interne* والحال *immanent* للجانب الموضوعي *l'objet* ، فإنها تقوم على علاقات تقابل بين الأضداد . هذه العلاقات هي بمثابة صراع أو مباراة *duel* تحتقط بمحوريتها الباطنة والاساسية (٢) . وهذا يجعل البعض يعرف البناء عند ليفي ستروس على أنه

(١) LEVI-STRAUSS : «Le Totémisme aujourd'hui», p. 131.

(٢) FAGES J. — B. : «Comprendre Lévi-Strauss», (Privat, Toulouse, 1972) p. 38.

اعتماد لفظين أو أكثر على بعضها اعتمادا متبادلا (١) . وهذا يعني أن المخ  
الإنساني يبحث عن تقابل متمركز بين صدين من نوع ( + / - ) ثم  
أنه لا يحتاج إلى صفة عدم الاتصال بينها ولذا يبحث عن مركز وسط (٢) . وما  
يدعم وجهات النظر هذه هذا النص من كتاب « البناءات الأولية للقراءة » (٣) :  
« ينبغي الاعتراف بأن الثنائية La dualité ، والتناوب l'alternance  
والتقابل opposition ، والسمتية La symétrie ، سواء أكانت  
ظاهرة أو محتجبة فإنها هي المعطيات الأساسية والمباشرة للحقيقة الاجتماعية . . .  
كما أنها هي نقطة البدء لكل محاولة للتفسير » . ومعنى هذا أن الواقع الاجتماعي  
يمسره منطق ثنائي logique binaire .

ويعترف ليفي ستروس صراحة بديناميكية البناءات وبأن أنماطها المختلفة  
تؤثر في بعضها البعض وذلك عندما يتحدثنا عن بناءات التبعية  
structures de subordination وهي تنتج عن تصور للبناءات  
وأنماطها في شكل هرمي يعاود بناء البناءات أو مايسميه هو « ترتيب الترتيب »  
"ordre des ordres" .

يقول في كتاب « الأنثروبولوجيا البنائية » :

« إن الأنثروبولوجيا يكشف في المجتمع عن مجموعة بناءات تنتمي إلى أنماط  
مختلفة . فسق القرابة يعتبر وسيلة لتنظيم الأفراد حسب قواعد معينة ، أما  
التنظيم الاجتماعي فإنه يأتي بقواعد أخرى ، وكذلك كان التسلسل الطبقي أو  
التفاوت الاقتصادي فإنه يعيدنا أيضا بقواعده الخاصة به . وكل هذه البناءات  
المنظمة يمكن أن تنظم بشرط الكشف عن العلاقات التي تربطها وهي على أي حال  
تؤثر في بعضها البعض » (٤) .

(1) Ibid., p. 39.

(2) LEACH Edmund : op. cit., p. 33.

(3) LEVI-STRAUSS : Structures élémentaires de la Parenté, p. 175.

(4) Ibid., p. 347.

أما عن «ترتيب الترتيب» "ordre des ordres" ، فيبدو أن لسيفي ستروس قد توصل إليه باعتباره نعمة آية super - synchronie تحكم التغيرات التي قد تطرأ على البناءات الديناميكية ، كما أن له قدرة خاصة على التفسير (١) .

وفي نهاية الفصل الخامس عشر من «الأنثروبولوجيا البنائية» نجد أن لسيفي ستروس يتعرض لمسألة البناءات من نمط المعاش d'ordre vécu والبناءات من النمط التصوري d'ordre coconçu . أما الأولى فهي على اتصال بالواقع الموضوعي ويمكن التعرّص لها من الخارج . أما الثانية فهي فضلاً عن أنها نعتينا في فهم بناءات النوع الأول ، فإنها تكشف لنا الطريقة التي يحاول بها المجتمع أن يضمن الانسجام بين بناءاته في كل منظم . والبناءات من النمط التصوري لا تتصل مباشرة بأي واقع موضوعي كما أنها لا تخضع في تقييمها لأي تجربة وإنما يكون هذا التقييم بالاستماعة ببناءات النمط المعاش . وأخيراً فإن البناءات من النمط التصوري تتصل بمجال الأسطورة والديابة (٢) .

### الأنموذج :

وإذا انتقلنا من البناء إلى الأنموذج le modèle فإننا نجد أن الأنموذج يفترض ضرورة معينة تنحصر في تدخل العقل الإنساني الذي يجرد لكي يفهم . وفي حالة المادوم الوضعية فال التحريد معناه أن يحمل بعض جوارب الواقع أي هو تبسيط للواقع بهدف معرفته . لأن الواقع للبسط على هذا النحو هو الذي يحمل اسم الأنموذج ، وهو يعتبر أداة للمعرفة .

(1) FAGES J.-B. : op. cit., p. 55.

(2) LEVI-STRAUSS : «Anthropologie structurale», p. 348.

وفي شرح العلاقة بين التجريب وتركيب النماذج عند ليفي ستروس يقول بادير Badier : « إذا كان الجانب النظري البحث أو الرياضي من الفيزياء هو فيها بمثابة علم النحو في اللغة ، وإذا كان هذا الجانب النظري يكون عمك الحقيقة فيه هو الاتساق المنطقي la consistance ، فإن التجريب يقتضى أن نعمل على نماذج ملموسة . والتجريب في هذه الحالة يؤدي إلى تركيب نماذج » (١) .

والانموزج عند ليفي . تروس مركب بواسطة النفس (٢) ، وهو « أنموزج بنائي ، أي خلة منطقية Schème logique يركبها الباحث ابتداء من أرقام الملاحظة ويتولد عنها البناءات » (٣) .

غير أن ليفي ستروس يصرح في كتاب الاثروبولوجيا البنائية : « بأن الأبحاث البنائية تفقد قيمتها إذا لم تكن البناءات ممكنة الترجمة إلى نماذج » (٤) .

ونلاحظ هنا أننا أمام علاقة بدالية بين الانموزج والبناء . فهنا يكاملان في حركة بدالية دائرية صاعدة بهابطة : فهي صاعدة من التجربة إلى النماذج ثم إلى البناءات كما يفهم من النص الأول ، وهي هابطة من البناءات إلى النماذج المنخفضة في الواقع التجريبي كما يشير بذلك النص الأخير (٥) . ونلاحظ هنا ظهور الإلتقاء الإثنو-جرافي مرة أخرى . وعمو تصور عام نجده دائماً في كتابات ليفي ستروس

(1) BADIER Alain : « Le concept de modèle », Mouton, Paris, 1968, p. 25.

(2) FAGES J.-B. : op. cit., p. 56.

(3) Ibid., p. 56.

(4) LÉVI-Strauss : « Anthropologie structurale », p. 311.

(5) SIMONS Yvon : « Claude Lévi-Strauss ou la passion de l'Inconnu », Aubier-Montagne, 1968, p. 171-172.

وفى تفسيره للظواهر الإثنولوجية ويتلخص فى وجود اتصال دائم بين عناصر المنهج وعناصر الموضوع وأيضا بين المنهج والموضوع كما سبق أن رأينا فى موضع سابق . النموذج إذن هو خطة رائدة un schéma directeur فى البحث عن البناءات وفى اكتشافها . كما أنه فى نفس الوقت خطة لصياغة البناءات فى ألفاظ علمية<sup>(١)</sup> .

والنموذج البنائى تنظمه علاقات تكون انساق تضاد systèmes d'oppositions ( وهو بهذا يقترب من نماذج الرياضيات الحديثة )<sup>(٢)</sup> ، كما أن المنطق العلمى للنماذج عليه أن يفسر المنطق اللاشعورى ، علما بأن المنطق الأول والثانى يخضعان لنفس القوانين ونفس التحليل<sup>(٣)</sup> . وخلاصة القول أن النموذج إجراء دائما toujours opératoire ، ولا يجب أن يخطأ بالواقع التجريبى ، وهو يقوم دائما إلى جانب النفس غير أنه مؤقت دائما toujours provisoire . وغير منتهى أبدا n'est jamais achevé<sup>(٤)</sup> .

وإذا كان تركيب النموذج يفترض تجريبه من الواقع لخدمة هدف مسبق هو البحث الذى يشرع فيه العالم والذى يعتبر ترجمة للغرض الذى يقوم عليه البحث ، فإن باديو Badiou قد توصل إلى أن فكرة النموذج فى ميدان الأثنوبولوجيا تمثل غطاء أيديولوجيا لتصور للواقع من نوع منطقى رياضى يصعب معه إدخال

---

(1) FAGES J.-B. : op. cit., p. 57.

(2) GOLFIN Jean : op. cit., p. 138.

(3) FAGES J.-B. : op. cit., p. 59.

(4) GOLFIN Jean : op. cit., p. 86.



براهين ليفي ستروس ضمن دائرة المعرفة العملية (١).

وعلى أى حال ، ومهما كان من طبيعة النموذج فإنه لا يستطيع أن يستوعب  
الواقع الاجتماعى كله ، فالواقع الاجتماعى يمكن أن تنمخص عنه أبحاث عديدة  
ونماذج متعددة (٢)

بعد هذا العرض السريع لمفهوم البناء والنموذج ، يجدر بنا ، من قبيل  
الاستعداد لمواجهة المشكلات الإثنولوجية التى تناوّلها ليفي ستروس ، أن نتعرض  
لشرح مفهوم الطبيعة والثقافة عنده .

#### الطبيعة والثقافة :

إن الطبيعة والثقافة كانتا بمثابة الأرض المفضلة لأمزجة ليفي ستروس المتنافضة.  
فرغم حرصه على تجنب أى تأمل ميتافيزيقى إلا أنه يداعب المتنافرين بقا من حين  
لآخر . وقد كان موضوع الطبيعة والثقافة خير مثال لذلك . أما فى « البناءات  
الأولية للقرابة » فقد اقتصر مفهوم الطبيعة عند ليفي ستروس على أنها تعبر عن  
الحمومية والتلقائية *l'universalité et la spontanéité* أما الثقافة فقد كان  
تصوره لها على أنها معبرة عن النفسية وعن التنظيم *la relativité et la règle*  
فكل ما هو عام وتلقائى ينتسب إلى الطبيعة ، كما أنه فى الحقل الاجتماعى نجد أن كل  
ما يتصف بالنسبية ويحتاج إلى قواعد تنظمه ينتسب إلى الثقافة (٣) . وفى المحاضرة  
الافتتاحية بالكوليج دى فرانس Collège de France (٥ يناير سنة ١٩٦٠) ،  
يصرح ليفي ستروس بأن الثقافة هى ضرب من الأسرار . وسيأتى اليوم الذى يمكن

(1) BADIOU Alain : op. cit., p. 9.

(2) GOLFIN Jean : op. cit., p. 139.

(3) PAGES J.-B. : op. cit., p. 46.

فيه أن تدرس الطواهر الإجتماعية و « السر » الثقافي على المستوى البيولوجي كوظيفة من وظائف المسح (١) . وهنا تظهر القاءة كنتاج للطبيعة . ولكن كيف يمكن الانتقال من حالة الطبيعة إلى حالة الثقافة ؟

يجيب لبني ستروس عن هذا السؤال بقوله : « إن هذا الانتقال يعرف بما للإنسان من قدرة على النظر إلى العلاقات البيولوجية في صورة أنساق تقابل : تقابل بين الرجال الممتلكون والنساء الممتلكات ، . . . تقابل داخل مجتمع النساء بين الممتلكات وبين أخوة وأبناء الممتلكين ، تقابل بين المجموعتين من الروابط : روابط النسب وروابط القرابة » (٢) . وعلى هذا يمكن القول إذن بأن أصل الثقافة بكن في المبادلة الجنسية ، أى في هذه الظاهرة الانسانية البوئة التى تتلخص فى أن الرجل يصنع لنفسه رابطة قرابة مع رجل آخر وذلك عن طريق تبادل النساء (٣) .

وقد كان هدف لبني ستروس هو أن يكتشف كيف أن علاقات معينة توجد فى الطبيعة ( « سجا يدركها المسخ الانسانى » ) يمكن أن يتولد عنها نتائج ثقافى يشمل نفس هذه العلاقات (٤) . ومنهج لبني ستروس لا يقوم مع ذلك على مقارنة ظواهر ثقافية بسيطة ، وهو لا يبحث عن العادات المتماثلة لشعوب

---

(1) Annuaire du Collège de Franco, Paris, 1960 (voir Fages, op. cit., p. 46).

(2) LEVI-STRAUSS : «Structures élémentaires de la parenté», p. 175.

(3) LEACH Edmund ; op. cit., p. 69.

(٤) نبد هنا مظهرأ التقاطع الإثنوجرافى .

مختلفة كما فعل فريزر (١) مثلاً ، بل إن منهجه يقوم على مقارنة شبكات من العلاقات التي تربط مجرمات من السلوك الإنساني ففي مثال علامات المرور الذي سبق شرحه نجد أن التقابل بين الأنواع والانتقال من لون لآخر هو الذي يحمل معنى ، فكل لون لامتى له إلا بعلاقته بالأوان الأخرى . ولذا يمكن القول بأن التفسير هنا يكون بالتمايز . La signification est différentielle . أى بتمييز الظاهرة بعلاقتها بطواهر أخرى داخل النسق ، وهو نفس منهج علم اللغة البنيائي (٢) .

#### نظم القرابة :

وقد رأى ليسى ستروس في نظم القرابة مواجهة درامية بين الطبيعة والثقافة . بين الطبيعة التي تطالب بالبقاء الجسدي ، وبين الثقافة التي تتدخل لكي تنظم هذا الإلتقاء . وكان ليسى ستروس يصرح في كتاب « البناءات الأولية للقرابة » (٣) بأن كل ما هو عام Universal لدى الإنسان يمكن إدراجه لمبدأيية ويتميز بالتلقائية ، كما أن كل ما يخضع لإلزام القوانين الاجتماعية فإنه ينسب إلى الثقافة ويتميز بالفسوبية والجزئية . وتظهر مفارقة عجيبة ، وهي أن قاعدة اجتماعية ( قانون اجتماعي ) ، تنسب إلى الثقافة ، وهي رغم ذلك تنصف بالعمومية Universalité (٤) هذه القاعدة هي : « منع الاتصال بالمحارم ،

(١) عالم أنثروبولوجى انجليزى ( ١٨٥٤ - ١٩٤١ ) .

(2) LACROIX Jean : «Panorama de la philosophie Française contemporaine» , P. 218.

(3) LEVI-STRAUSS : Structures élémentaires de la Parenté» , P. 9

(4) LEACH Edmund : «Levi-Strauss» , P. 159

Prohibition de l'inceste . وقد حاول لينى ستروس فى كتاب  
القرابة أن يثبت جدارة منهجه بأن يحل مسأله المسأله التى طالما تعثر  
أمامها الإثنولوجيون .

إن منع الاتصال بالمحارم لا يمكن أن يفسر فى نطاق التقابل ( طبيعة /  
ثقافة ) . فالتفسير الطبيعى الذى تجده عند أمثال Westermarck الذى  
يتحدث عن نفور غريزى من الاتصال بالمحارم أو Morgan الذى يعتبر هذا  
المنع نتيجة لما قد يتجم من أضرار على النسل من جراء هذا الاتصال ، نقول  
إن هذا التفسير الطبيعى غير مقنع لسبب بسيط وهو أن الإثنوجرافى يكتشف  
فى المجتمعات المدروسة عن درجات من القرابة ينطبق عليها المنع كما أنه  
عن أن نفس هذه الدرجات لا ينطبق عليها المنع فى مجتمعات أخرى (١) .

أما التفسير الثقافى ، فإنه ليس أكثر اقناعا ، إذ كيف يمكن أن يكون  
الاساس ( والسبب ) وراء ظاهرة عامة Universel ثقافات متنوعة وأسباب  
جزئية (٢) . إن منع الاتصال بالمحارم ليس طبيعيا ، كما أنه ليس ثقافيا ، وإنما  
هو فى مقترب الطرق بين الإثنين (٣) . ووظيفته فى المجتمع هى ضمان توزيع  
الفساد لضمان استمرار وجود الجماعة . إن منع الاتصال بالمحارم إذن لم يوجد  
إلا لى يضمن ويؤسس نوعا من التبادل ، مباشرة أو بطريق غير مباشر  
عاجلا أو آجلا (٤) .

---

(1) LEVI-STRAUSS : «Structures élémentaires de la Parenté»,  
P. 14, 15.

(2) Ibid., P. 23.

(3) CRESSANT Pierre, «Lévi-Strauss», P. 40.

(4) LEVI-STRAUSS : «Structures élémentaires de la Parenté»,  
P. 60.

يقول ليفي ستروس : « إن المرأة التي ترفض لك ، هي ترفض لأنها مقدمة لآثر ... ففي الوقت الذي لا أسمح فيه لفتى بالاقتراب من امرأة لأنها ستكون من نصيب رجل آخر ، سيكون هناك في مكان ما رجل يتأزل عن امرأة لكي تكون بالتالي صالحة لي » (١) . إن هذا المنع هو الذي يتضمن المقايضة ، كما أن المقايضة هي التي تفسر المنع .

يقول ليفي ستروس عن المقايضة *échange* : « إنها تتكون من مجموع معقد من عمليات شعورية ولا شعورية تهدف إلى كسب ضمانات وإلى التزود ضد العذاب على أرض الولاء أو المنافسة » (٢) . وإذا كنا (في الثقافة) قد توصلنا إلى وظيفة « مبدأ منع الاتصال بالمحارم » ، فإننا (في الطبيعة) سنتمكن من اكتشاف النسق *la système* . من الوظيفة إلى النسق . ولهذا فإننا مضطرون للإنتقال من المقايضة *échange* إلى المبادلة *réciprocité* باعتبار أنها هي الصورة العامة أو المبدأ الذي يتضمن صفة العمومية ، ثم من المبادلة لننتقل إلى البناء اللاشعوري . ويرى ليفي ستروس أن مبدأ المبادلة إنما يجد التطبيق المناسب في التنظيم الثنائي *Organisation dualiste* : وفيه نجد أن أعضاء القبيلة أو القرية ينقسمون إلى قسمين تربطهما روابط معقدة : من عداء سافر إلى ألفة ومحبة . وعادة تكون مقايضة النساء بين هذين القسمين من المجتمع (٣) . إن ليفي ستروس لا يعترف بهذا التنظيم الثنائي كمؤسسة اجتماعية كما اعتاد الإثنولوجيون أن يسموه وإنما كتقنين *Codification* لمبدأ المبادلة *Réciprocité* . وكانت عادة الإثنولوجيين أن يفترضوا أولاً وجود هذا التنظيم الثنائي ، ثم ابتداء من

(1) Ibid., P. 64, 65.

(2) Ibid., P. 63, 64.

(3) Ibid., P. 87.

هذا التنظيم يستنجدون بوجود زواج قائم على الاختيار من النصف الخالف . أما لبني ستروس فإنه يعارض هذه التصورات التاريخية والمثالية ويؤكد أن هذا النوع من الزواج وجود أولاً أما التلقيم الثاني فيهدى إلى أن يكيف له النظم الاجتماعية . وظاهر هنا أن الأولوية هي لعلاقة حالة *un rapport immanent* منظمة لها معقولاتها الداخلية *sa rationalité interne* دون أن يكون لهذه الأولوية أى وجود سابق فى الزمن . ونحن هنا بحدود خصائص منهجية حالة لا تعتمد على نية المشرع أو على أحداث التاريخ . إن هذا المنطق يحتاج إلى الشعور بناتئ .

إن « الحداثة العطاءية للتبادل » *Réciprocité* باعتبارها « مبدأ عاماً للنفس » إنما تفسر التبادل *échange* ، كما أن التبادل يفسر منع الاتصال بالمحارم . غير أن هذا المبدأ العام لا يتضح إلا بإرجاعه إلى قوى أو بناء « طبيعية » *« forces » ou « structures naturelles »*

يقول لبني ستروس : « مهما اختلفت صور تطبيق مبدأ المبادلة ، فإنها تختلف فى النسبة وليس فى النوع . ولكى نفهم ركنيتها العامة ، فلا بد من الرجوع إلى البناءات الأساسية للنفس الإنسانية » (١) .

وإشرح لبني ستروس بناءات القرابة ، ويقرر أنها ثلاثة :

١ - ضرورة وجود القاعدة المنظمة .

٢ - مبدأ المبادلة *la réciprocité* ، على اعتبار أنه الصورة المباشرة التى يخلها يزول التماثل بين الأنا والنير .

---

(١) Ibid., P. ٤٨.

٣ - الصفة التركيبية الهدية *le caractère synthétique du Don* .  
على اعتبار أن إهداء شيء ذي قيمة يحلّق نوعاً من المشاركة بين صاحب الهدية والمهدي له ، كما أن عملية الإهداء تصنّف صفة جديدة إلى الشيء المهدى (١) .

والآن ، وبعد أن بيا كيف أن التركيب اللاشعوري للنفس هو الذى يضمن ظهور المبادلة ويفسر ظهور المقايضة . فإننا نلاحظ أن نفس التركيب اللاشعورى الذى أعلمه المقايضة هو نفسه الذى أظهر اللغة ، خصوصاً وأن الزواج الخارجى *cx ganie* واللغة لها نفس الوظيفة الأساسية : وهى الاتصال بالآخرين التكامل بين الأنا والغير (٢) .

وعلم اللغة يشير إليه إبنى ستروس على اعتبار أنه قرين الأثروبولوجيا ويكون معها علماً واسماً : اتصال *Communication* (٣) .

وفى كتاب « الأثروبولوجيا البنائية » يصرّح لبني ستروس بأن بناء القرابة يستند إلى ألتماظ أربعة (أخ ، أخت ، أب ، ابن) وهى ترتبط فيما بينها بازديادى تقابل تضائنى . (أخ / أخت) ، (أب / ابن) .

*il ny couples d'oppositions corrélatives* (٤)

ومن هنا فإنّ نسق القرابة لا يتفصل عن اللغة بل هو لغة . إنه لا يرد إلى روابط موضوعية لدم بين الأفراد ، وإنما يوجد فى ذهن الأفراد فقط .

(1) Ibid., P. 108.

(2) Ibid., P. 565.

(3) LEVI-STRAUSS . «Introduction a l'oeuvre de de Mauss», p. XXXVI-XXXVII.

(4) LEVI-STRAUSS ; «Anthropologie structurale», P. 56.

وهذا الصدد يذكره Yvon SIMONIS إلى أن ليفي ستروس لا يرد الحياة الاجتماعية إلى اللغة بل إنه يردها إلى شروط التفكير الرمزي (١) .

وإذا كان تعريف اللفظ في علم اللثة لا تكون بنفسه إلى مدلول ( موضوع أو شيء خارجي ) ، وإنما يكون بعلاقته بألفاظ أخرى من نفس اللغة ، فإن الأنثروبولوجيا البنائية كذلك لا تفسر الظاهرة إلا بعلاقاتها بالكل الذي يحتويها ، وهو لسبق هذه الظاهرة . وعلى سبيل المثال نجد ظاهرة التولوجية تشر أمامها الأنثروبولوجيون السابقون على ليفي ستروس وهي المتعلقة بالخال (Avunculat) . إذ لوحظ أن الحال في الشعوب البدائية ذو أهمية خاصة بالفسة لابن أخته . فهو أحياناً يكون موضع احترام وتقدير لدى البعض منها ، وأحياناً يكون موضع ألفة مقروطة لدى البعض الآخر .

وقد كان موقف ليفي ستروس هو أن هذه العلاقة لا تفهم إن هي عزلت عن غيرها . إذ لابد أن ترد إلى لسبق علاقات أخرى : فالحال ليس خالاً إلا لأنه أخ للأم . كما أن العلاقة مع ابن الأخت ترد إلى علاقات أخرى متضمنة في الألفاظ خاصة مثل : علاقات الأب بالابن والأم بالابن والأب بالأخت . ونحن الآن أمام نسق يتحقق في مجتمعات مختلفة وسط مجال من الاحتمالات المختلفة . ولذا فإن القرابة ليست علاقة ثنائية أو ثلاثية ، وإنما هي تتضمن فكرة شاملة يفهم من خلالها مجموع الواقع الاجتماعي الذي تقوم فيه علاقة القرابة بدور نشط .

وإذا كانت دراسات ليفي ستروس تدل على أن صلات القرابة المختلفة ترد

---

(1) SIMONIS Yvon ; «Lévi-Strauss ou la «Passion de l'inceste»», Aubier-Montague, 1968, P. 31.



جميعها إلى منع الاتصال بالمحرم *Prohibition de l'inceste* كما سبق أن  
بينّا ، فإن لنا الحق أن نقسامل : ماذا اختار مجتمع معين لسق معين للقرابة  
دون غيره ؟

يرى أصحاب دائرة المعارف الفرنسية أن البنائية لم تحجب عن هذا السؤال ،  
ومن ثم فإنهم يعتبرونها فقرة في بنائية ليفي ستروس قد لا تقلل من قيمتها خصوصا  
إذا اعتبرنا ما حققته من نتائج في تفسير الأساطير (١) .

غير أن هؤلاء قد فاتهم أن ليفي ستروس يعتبر اختلاف الثقافات كاختلاف  
اللغات (٢) . و أن الثقافة هي المجموع الانثوجرافي الذي يقدم ، من وجهة  
نظر منهجية ، وبالقياس إلى غيره (أو بالنسبة لغيره) ، فوارق ذات مغزى  
*des écarts significatifs* ، كما أن اختلاف الثقافات هو اختلاف  
سطحي : لأنه *Niels Bohr* باختلاف الطرق التي يمكن أن توصف بها التجربة  
الفيزيائية (٣) .

من كل ما تقدم نجد أن ليفي ستروس ينظر إلى عادات الزواج ونظم القرابة  
على أنها لغة ، أي مجموعة عمليات *Un ensemble d'opérations* تهدف إلى أن  
تيسر نوعا من الاتصال بين الأفراد والجماعات ، كما أنه يتم بتميز الظاهرة

---

(1) *Grand Larousse Encyclopédique* : «Supplément», A à Z  
1968, P. 814.

(٢) إن اللغة في نظر علماء اللغة هي عبارة عن مجموع الفوارق المميزة  
*des écarts différentiels* بين الرموز الصوتية . كما أن الاختلاف بين  
اللغات يعتبرونه صادراً عن كيفية توزيع هذه الفوارق المميزة .

(3) LEVI-STRAUSS : «*Anthropologie structurale*», P. 325

(4) MERLEAU-PONTY : «*Phéno de la philosophie*», P. 163.

بملاحظاتهما بالظواهر الأخرى المشتركة معهما في نفس النسق . ولبنى ستروس  
لا يشك عن ذلك في دراسته للطوطم .

### ظاهرة الطوطمية : Le Totémisme

ظلت ظاهرة الطوطمية منغلقة على نفسها ، ومستعصية على كل تفسير إلى أن  
احتوتها البنيائية في نسق من الطبيعة والثقافة أعم وأشمل .

ويرى ليفي ستروس أن الظواهر الطوطمية ظلت غامضة لدى الاثنولوجيين  
لأنها ظلت لديهم مستبعدة عن النسق البنائي التي هي جزء لا يتجزأ منه (١) . لقد  
كانت نظرتهم للطوطمية هي اقتطاع مشوة للواقع (٢) . Un mauvais  
découpage de la réalité . وقد استرعى انتباههم بعض الجوانب  
و اللا منطقية ، فأقاموا وحدة مصطنعة ، تحت اسم « الطوطمية » ووجدوا  
تحت نفس التسمية بين ظاهرتين :

الأولى هي المطابقة identification بين كائنات المساية وأخرى حيوانية  
أو نباتية .

والثانية تنمية الجماعات التي تربطها القرابة بالألفاظ نباتية أو حيوانية ( أسماء  
النباتات أو الحيوانات ) .

ويرى ليفي ستروس أننا هنا بصدد ظاهرتين مختلفتين جدا . فالظاهرة الأولى  
قد يتم لها الفنان كما أنها قد تدخل في نطاق الديانة أو السحر ، أما الثانية فهي

---

(1) LEVI-STRAUSS ; « Le Totémisme aujourd'hui », P. 25.

(2) CRESPIANT pierre. «Levi-Strauss», p. 63.

طريقة بين مختلف الطرق لتسمية الجماعات . أما الطوطمية الموحدة للظواهر فإنها لا توجد إلا في ذهن الأنثولوجي فقط (١) .

ويرى لبني ستروس أن عالم الحيوان ، وعالم النبات إنما يوحيان للإنسان « بمنهج التفكير » ، كما أن البحث عن هذا المسح واكتشاف « المولد المنطقي » ، *opérateur logique* ، لهذه « الطوطمية » ينبغي أن يكون هو الهدف من الدراسة (٢) .

لأن المنهج التحليلي الذي يقترحه علينا لبني ستروس يتكون من :

١ - تعريف الظاهرة المدروسة كملاقة بين لفظين حقيقيين .

٢ - عمل جدول العلاقات الممكنة بين هذين اللفظين . *Tableau de permutations* .

٣ - يصبح هذا الجدول موضوعا للتحليل ، وهنا تظهر صلات ضرورية ، يتضح منها أن الظاهرة الأمبيريقية موضوع الدراسة ليست سوى تركيب ممكن بين تركيبات أخرى ممكنة *Combinaison possible parmi d'autres* .

ونمشيا مع هذه الخطوات سنعرف الطوطمية على أنها علاقة بين الطبيعة وبين الثقافة .

ثم نختار عشوائيا أى ألفاظ تتصل بمفهوم كل من الثقافة والطبيعة ويوحى بها الفكر المجرد ويمكننا أن تميز أنماط وجود كل منها *Mod.s d'existence* ولا تسمح بالمخاط بين المفهومين .

(١) LEVI-STRAUSS ; «Le Tot-misme aujourd' hui» , P. 14.

(٢) Ibid., P. 18

Catégories & Individus

فالتبعية تشمل أصناف وآحاد

Groupes & Personnes

والثقافة تشمل جماعات وأشخاص

وحيث أننا سبق أن افترضنا وجود علاقة بين الطبيعة والثقافة ، يمكننا إذن أن نربط بين الأصناف والجماعات والأشخاص من ناحية وبين الآحاد والجماعات والأشخاص من ناحية أخرى . فيظهر لنا أربع علاقات كما يتضح من الجدول الآتي :

الطبيعة	أصناف (١)	أصناف (٢)	آحاد (٣)	آحاد (٤)
الثقافة	جماعات (١)	أشخاص (٢)	أشخاص (٣)	جماعات (٤)

إن ما يسمى « طوطمية » يعطى فقط للعلاقات ١ ، ٢ ، أى علاقات الجماعات ثم الأشخاص (ثقافة) بأصناف حيوانية أو نباتية (طبيعة) (١) .

والآن ، بعد تعريف الظاهرة كملاقة بين لفظين وبعد تركيب جداول العلاقات المذكورة ، يبقى معالجة الخطوة الأخيرة وهى الخاصة بالعلاقات الضرورية. وهنا نتساءل عن طبيعة العلاقة بين الجماعات والأشخاص (ثقافة) من ناحية والأصناف الحيوانية أو النباتية (طبيعة) من ناحية أخرى . هل شعرت الجماعات الإنسانية بوجود تشابه حقيقى بينها وبين أصناف الحيوان أو النبات ؟ إن ليفي ستروس ينتقد بشدة الرأى القائل بأن التسمية بأسماء النباتات أو الحيوان صدرت عن شعور « بالتشابه » . وإذا كان لهذا التعبير نصيب من الصحة ، فإن التشابه يمكن إذا كان تشابهاً فى الاختلاف . وبهذا نعى :

- أنه لا يوجد حيوانات تشابه فيها بينها .

- لا يوجد أجداد يتشابهون فيما بينهم .

- لا يوجد تشابه إجمالي بين الفريقين .

غير أنه

- يوجد حيوانات تختلف عن بعضها البعض .

- يوجد آدميون يختلفون عن بعضهم بعضا .

والتشابه بين الفريقين إذن هو تشابه في الاستلاف<sup>(١)</sup>.

Ce ne sont pas les ressemblances, mais les différences, qui se ressemblent.

لقد كان مفتاح الدراسة البنائية الطوطم هو اختياره من ضرورات استمرار الحياة الانسانية . فقد كان على كل عضو في المجتمع أن يميز بني جنسه من أفراد جماعته . وكانت أيسر الطرق لذلك أن تطبق دلالات الأصناف الحيوانية المختلفة على التصنيفات الاجتماعية للكائنات الانسانية . ومن هنا كانت وظيفة الطوطم باعتباره معولا منطقياً ييسر الانتقال محازا من سياق الطبيعة إلى سياق الثقافة ( من الأصناف الحيوانية إلى التصنيفات الاجتماعية ) وهو بالتالي يعمل على تحقيق التكامل بين الأضداد [ ازدواج التقابل هنا هو ( طبيعة / ثقافة ) ] . وهنا نقلنا ليفي ستروس من الطوطمية إلى صياغة مسألة عامة : هي العمل على أن يكون التقابل opposition محققاً للتكامل بدلا من أن يكون عقبة في سبيله . وقد كان رأى ليفي ستروس أن دراسة الممارسات الطوطمية يمكن أن تلقى الضوء على خاصية عامة للتفكير الانساني .

(1) LEACH Edmund : «Lévi-Strauss», P. 63.

وفي خاتمة كتاب « الطوطمية اليوم » يصرح ليفي ستروس بأن الأنثروبولوجيا  
تكشف عن تشابه في البنية *homologie de structure* بين الفكر  
الإنساني وبين الموضوع الذي ينصب عليه الفكر . ثم يستنتج ليفي ستروس  
من هذا تكاملا بين للنهج وبين أوضاع . ونحن هنا أمام مشروع التقاء  
*coincidence* أصبح علاقة جدلية بين المنهج العلى والواقع الملبوس (١) .

لعلنا قد لاحظنا من خلال هذا العرض المبسط لفكرة الطوطم أن ليفي  
ستروس يستبعد أن يكون « البدائي » ذا عقلية « لامنطقية » بحيث يوحد بين  
فئات حيوانية وبين الإنسان . لقد كشف ليفي ستروس عن أن جميع الشعوب  
لها مواقف معينة حيال التصنيفات الحيوانية (٢) . فنعن نطلق أسماء البشر على  
بعض الحيوانات ونسمى الأفراد أحيانا بأسمائها كما نعترف بحيوانات صديقة  
وأخرى غريبة . لذا فإن الشعوب البدائية التي استخدمت النباتات أو الحيوانات  
كرموز تخلف منها تصنيفات إنسانية ليست أكثر منا غرابة . وهي إن بدت  
غريبة لأن المجتمع البدائي عديد الإمكانيات التكنولوجية ، وهي لذلك  
تكون أكثر ظهورا فيسه ومن ثم أكثر غرابة . إن الإنسان البدائي  
قبل أن يطور لغة الكلام لتصبح أداة منطقية كاملة ، هذا الإنسان كان يستخدم  
الأشياء الموجودة « في ذاتها » كأدوات للتفكير . وهذا هو جوهر استدلاله فيما  
يخص بتصنيفات إعداد الطعام وهي تصنيفات *Catégories* تتصل بأشياء  
موجودة « في ذاتها » داخل البيئة المحيطة بالإنسان . فقد اكتشف أنها ليست  
فقط طبيعة في الأكل بل وفي التفكير أيضا .

(١) LEVI-STRAUSS : «Le Totémisme aujourd'hui», P. 131.

(٢) LEVI-STRAUSS : «La Pensée sauvage», P. 253.

وهكذا نجد أن العقلية « السابقة على المنطق » عند ليفي بريل Bruhl  
وسارتر Sartre ترد بالآخرى عند ليفي ستروس إلى عقلية المنطق المحسوس  
Logique du Sensible.

### منطق المحسوس :

إن هذا المنطق قد تكون ابتداء من أنواع من التقابل لوحظت في الصفات  
المحسوسة لأشياء ملموسة ( تقابل بين الثوم والمطبوخ ، بين الرطب واليابس ،  
أو بين الذكر والأنثى مثلاً ) . وهو في هذا لا يختلف عن منطق يستند إلى أنواع  
صورية من التقابل بين وحدات كلية مجردة مثل ( + / - ) ، اللهم إلا من قبيل  
الحديث عن نفس الأشياء بطريقتين مختلفتين (١) .

وليفي ستروس يرفض التمييز التقليدي بين عقلية بدائية وعقلية متحضرة .  
وهو مع ذلك يرى أن التفكير البدائي يتصف بمنطق دقيق وبارم من الممكن  
أن نجده لدى الإنسان المسمى بالمتحضر (٢) .

ويحق لنا الآن أن نتساءل عما أسماه ليفي ستروس بالفرنسية  
" La pensée sauvage " وجعل منه عنوان أحد كتيبه الرئيسية .  
هو ما ترجم خطأ إلى اللغة العربية بـ « الفكر المتوحش » . صحيح أن هذه  
التسمية باللغة الفرنسية قد تفهم لأول وهلة على أنها تشير إلى تفكير من نوع  
هيمس أو وحش أو ساذج . غير أن ليفي ستروس يرفض كل هذه التفسيرات  
ويؤكد أنه لا يعنى أى صفة حمالية . فالعلاقة بين التفكير « البدائي » و « المتحضر »  
هي علاقة تطابق أكثر من كونها علاقة لاختلاف في الدرجة أو في النوع . ولذا  
زى أ الترجمة المناسبة يمكن أن تكون « تفكير الفطرة » استناداً إلى مايلي :

(1) LEACH Edmund : « Lévi-Strauss », P. 130.

(2) CRFSSANT : « Lévi-Strauss », P. 67.

(١) استعمال لفظ Sauvage في اللغة الفرنسية أحيانا للدلالة على النباتات التي تظهر تلقائيا فيقال Une plante sauvage أو raisin sauvage وهي عندنا يمكن أن تسمى نباتات برية أو فطرية .

(٢) ليفي ستروس نفسه يتحدث عن « بناءات فطرية » Structures innées في مقدمته لكتاب مارسيل موس « علم الاجتماع والاثروبولوجيا » (١) كما أنه يتحدث عن « تفكير الفطرة » la pensée sauvage باعتباره صورة غير مهذبة للتفكير الأوحده (٢) .

c'est la forme non domestiquée de l'unique pensée  
(٣) يرى ليفي ستروس أن الإنسانية قد اكتسبت اللغة والوظيفة الرمزية دفعة واحدة . ومما كان من طبيعة هذا الاكتساب التلقائي الذي تولد عنه الفكر ، والذي تكشف الباحث بفضل توغله في أعماق الثقافات على محور ما يظهر في مؤلفه ، فإنه يحق لنا أن نتحدث عن « تفكير الفطرة » ، كترجمة عربية لعنوان كتاب la pensée sauvage . وسنلتزم بهذه الترجمة على اعتبار أنها تشير إلى « صورة غير مهذبة للتفكير الأوحده » .

وقد كتب ليفي ستروس في إحدى مقالاته يقول : « إن ما أسميه « pensée sauvage » . لا أعتمد نسبته إلى أي إنسان أو لأي حضارة ولا يعني أي صفة حملية أردت فقط تحت اسم « تفكير الفطرة » أن أشير إلى نسق من المسلمات والبدهييات اللازمة في وضع تقنين pour fonder un code يسمح -

---

(1) LEVI-STRAUSS : « Introduction à l'oeuvre de Mauss », P. XXXI.

(2) LEVI STRAUSS : « Réponses à quelques questions », in Esprit, Nov. 1963 P. 597.,



يقدر الإمكان وبأقل قدر من سوء الفهم - بأن ترجع ما في نفس الآخر ،  
إلى ما في نفوسنا والعكس (١)

«Traduire "l'autre" dans le "notre" et réciproquement»

وترجمة ما في نفس الآخر إلى ما في نفوسنا يعنى أن التركيب اللاشعورى  
يضمنا في تطابق مع صور النشاط العقلى هى لنا والتغير في نفس الوقت ، (٢) .  
ففى الوقت الذى تم فيه الملاحظة ، على العالم أن يتعرف على اللاشعور فى أعماق  
ذاته ، وذلك فى نفس الوقت الذى يشرع فيه فى الكشف عن اللاشعور الجمعى  
(أو البنائى) للجتمعات للملاحظة .

وقد كان هدف ليفى ستروس أن يبين أن قدرة تفكير الفطرة على  
تصنيف الأشياء ses aptitudes classificatrices وأيضاً قدرته على خلق  
الطقوس السحرية (٣) هو من قبيل التهيد أو الإرهاص anticipation للعلم

---

(1) Ibid., P. 634.

(2) LEVI-STRAUSS : «Introduction de l'oeuvre de Mauss», P. XXXI.

(٣) لاحظ ليفى ستروس أن أحد الزعماء فى الشعوب التى درسها يقول : كل  
شئ مقدس يجب أن يوضع فى مكانه ، ويعلق على ذلك بأن دقة الجانب الطبقى  
من التفكير تقتضى أن تصنف الأشياء وأن ينظر لكل شئ بالنسبة لفئته أو  
لمكانه الخاص (تفكير الفطرة ص ١٧) .

ويعلق Pages بأن عملية سحرية واحدة يمكن أن تنقسم إلى أجزاء كثيرة  
كما أن المنتفع عليه أن يقوم بإشارات معينة ، وعليه أن يبلل أجزاء معينة من  
جسمه بأسائل معينة . وهو على دقة يقتضى تركيز الإنتباه ومراجعة مستمرة  
ومن كل هذا يتضح أن عالم البدائى يبدو منظمًا .

(Pages : «Comprendre Lévi-Strauss», P. 67).

الحديث . و فلسفة السحر إلى العلم هي كنسبة الظل الذي يتقدم أجسم المتحرك إلى هذا الجسم . مع ملاحظة أن الظل هنا يكون متكاملًا تمامًا مثل الجسم وأيضا يكون متناسقا مثله . . . إن السحر كعملية تقتضى التفكير ليس بداية ، أو الجزء الأول من كل لم يكتمل بعد ، إنه يكون تسقا متكاملًا ، (١) . وهذا النسق يسميه ليفي ستروس تارة منطق المحسوس *logique du sensible* وتارة أخرى علم الملموس *science du concret* . السحر إذن لا يمثل مرحلة فكرية ساذجة تسبق العلم كما زعم البعض قبل ليفي ستروس فكلهما يمثل وسيلة للعرفة تستخدم نفس العمليات العقلية رغم أنهما لا يعترضان لنفس الانحطاط من الظواهر (٢) .

ويقارن ليفي ستروس بين الهاوى والمهندس في محاولة منه لمقارنة « تفكير الفطرة » بالتفكير العملي . فالهاوى يستخدم ما يوجد تحت يده من معدات وينجز بها أعمالا متنوعة ومتشعبة التخصص . وظاهر أن معداته غير كافية رغم أن قدرتها الإجرائية متسعة *étendu* ، أما المهندس فإنه يخترع كل ما يلزمه من أدوات كما أنه يضع في حسبانته ما يلزمه من مواد أولية ومعدات قبل البدء في إنجازه مشروعاته .

وكما أن الهاوى ، في المجال العملي ( التقنى ) يمكن أن يتوصل إلى نتائج براقة رغم إمكانياته المحدودة ، كذلك فإن تفكير الفطرة يمكن أن يتوصل ، في المجال الفكرى ، إلى نتائج مذهلة .

---

(1) LEVI-STRAUSS : « La Pensée sauvage », P. 21.

(2) Ibid. P. 21.

وإذا كان المهندس والعالم يستخدمان التصورات concepts ، فإن  
الهاوى و البدائي ، يستخدمان الرموز signes . وإذا كان التصور concept  
يسمح بقدرة مرجعية غير محدودة Une capacité référentielle  
illimitée ، فإن الرمز signe الذى يستخدمه البدائي ، يحتل مكانا وسطا  
بين الصورة الحسية image وبين التصور (١) وهو أقرب إلى الحدس الحسى  
intuition sensible ولهذا كانت قدرته المرجعية محدودة .

وإذا كان التصور concept يمتاز عندنا لمناطقته بأن له مفهوماً ومصادقا ، فإن  
الرمز قلبا لا يقبل علاقات متعددة مع كائنات أخرى (٢) ، ومن ثمة يظهر  
المفهوم والمصدق ولكن لا كوجهين متبيزين ومتكاملين وإنما كحقيقة واحدة  
ومتماسكة Comme Une réalité solidaire . ومن هنا يمكن القول  
بأن تفكير الفطرة ، أو التفكير الأسطورى رغم أنه منغمس فى الصور الحسية  
إلا أنه معمم généralisatrice أى علمي scientifique (٣) .

كما تقدم عن الطوطمية و تفكير الفطرة ، نجد أن ليفي ستروس لا يسمح  
بأن يكون التفكير البنائى ، مختلفا عن تفكيرنا إلا بما له من مستوى  
استراتيجى معين niveau stratégique هو منطق المحسوس أو علم  
الملوس . ذلك لأن المبادئ العامة للتفكير الإنسانى هى ، وقد طمستها  
لدينا مظاهر الثقافة المصرية والتكنولوجيا المتقدمة . أما القاسم المشترك لكل

(1) Ibid., P. 27 , 28.

(2) Le signe est permutable, c'est-à-dire susceptible d'entretenir des rapports successifs avec d'autres etres. ( La Pensée sauvage), P. 31.

(3) Ibid., P. 31.

تفكير إنسانى فهو التفكير المركب بواسطة تصورات أو رموز ، أى التفكير البناء الذى يقوم على إجراء قسم ثنائى *opérer un découpage binaire* قوامه التقابل المتمركز بين ضدين من نوع ( + / - ) .

أما المجال الحصب الذى يتكشف لنا فيه هذا القاسم المشترك فإنه يظل دائماً على مستويين هما منطق المحسوس والأسطورة . وقد حاول ليف ستروس فى مجموعة مؤلفاته الميثولوجية (١) أن يعالج هاتين النقطتين :

#### الثنى والمطبوخ :

لأن التفكير المنطقى على مستوى المحسوس هو تفكير مصنف *Classificatrice* يستخدم قوائم تجريبية *des catégories empiriques* مثل ثنى ومطبوخ ، طازج وفاسد ، مشوى ومسلق ، و د كلها تمير عن أنواع أخرى من التقابل *oppositions* ذات طبيعة كسمولوجية أو اجتماعية ، (٢) . لأن طبيعة اللحم المشوى يحتل دائماً المكان المتوسط بين الأطباق الأخرى على المائدة ، كما أن الدجاجة المشوية هى أعلى مرتبة من الدجاجة المسلوقة . وقد يكون تفسير ذلك أن الأطباق للمسوفة تخصص للرضى والأطفال كما أن الدجاجة المسلوقة تكون

(١) هذه المؤلفات هى :

• Le Cru et le Cuit •

أ - الثنى والمطبوخ

• Du Miel aux Cendres •

ب - من العسل إلى الرماد

• L'Origine des Manières de Table •

ج - أصل عادات المائدة

• L'Homme Nu •

د - الإنسان العارى

(2) LEVI-STRAUSS : «Le Triangle cutinaire», in *l'Arc*, no. 29 (spécial), 1964, p. 20.

اقتصادية أكثر من المشوية . وإذا صح هذا لدى معظم الشعوب ، فإنه لا يمكن أن يكون من فعل المصادمة وإنما هو دليل على عمومية الثقافة  
! Universalité de la culture.

كتب ليفي ستروس يقول : « إن المسلوب يعين فترة أطول من المشوى وعلى ذلك فإنه يعتبر اقتصاديا على عكس المشوى سريع الفساد وبالتالي ليس اقتصاديا . وفي حين أن المسلوب غذاء شعبي نجده أن المشوى هو غذاء أرسقراطي » (١) .

الطبخ إذن يمثل نشاطاً عالمياً Universelle مثل اللغة . فكما أنه لا يوجد مجتمع بدون لغة ، كذلك فإنه لا يوجد مجتمع لا يطبخ على الأقل بعض أبنائه طعامه . ويرى ليفي ستروس أن هذا النمط يفترض نسقا في شكل مثلث رؤوسه هي : النية ، المطبوخ ، الفاسد . « إن المطبوخ يمثل تحولا ثقافيا طرأ على النية ، أما الفاسد فهو تحول طبيعي » (٢) . ونلاحظ أن التقابل الثنائي الذي يستتر تحت هذا المثلث هو التقابل (طبيعة / ثقافة) .

ويرى ليفي ستروس (٣) أن المشوى يوضع إلى جانب الطبيعة أما المسلوب فالجانب الثقافة (٤) . ذلك لأن المشوى يطبخ مباشرة أما المسلوب فهو يتطلب إفاء ومساء . والإساء هو من خلق الثقافة . وإذا كان المسلوب

(1) Ibid., P. 23.

(2) Ibid., P. 20.

(3) LEVI-STRAUSS ; «L'Origine des Manières de Table», (Plon, 1968), P. 397-401.

(٤) ومن هنا كان الرأي الشائع بأن الأطلعمة المشوية قد سبقت المطبوخة في تاريخ البشرية .

يشير إلى الطهى من الداخل endo - cuisine ، وهو مخصص لجماعة صغيرة متعلقة ، فإن الإشارة إلى المئوى إلى الطهى من الخارج exo - cuisine ، وهو يقدم للدعوى أو إلى أناس جاءوا من الخارج . وقد لاحظ ليفي ستروس أن المئوى - فى أمريكا - مرتبط دائماً بالحياة فى الحلاء بين الأعراس ومرتبطة أيضاً بمجنس المذكور ، أما المسلوق فهو مرتبط بالحياة القروية ومجنس الأنثى . كما لاحظ أيضاً أن الطهى المسلوق يقدم كطريقة لحفظ اللحم أما المئوى فإنه يصحبه فقد وهدم . الأول يذكر بالافتصاد والثانى بالإسراف ، أحدهما أرسقراطى والثانى شعبى .

وفى مجتمعات عديدة ( ومن خلال دراسة الأساطير ) اكتشف ليفي ستروس أن المسلوق يمكن أن يشير إلى نظام العالم وإلى الحياة ، بينما نجد أن المئويات تعنى الموت (١) .

وهكذا يتكشف لنا كيف أن الطهى فى الجماعه يمثل لغة ترجم لاشعورياً بنية هذه الجماعه . وسرى فيما إلى أن الأساطير تقوم بنفس المهمة وتنقل نفس الرسالة وهى فى ذلك قد تستعين بما يتصل بالطبخ أو إدراك الأصوات أو المسائل الاجتماعية أو الكمولوجية .

### منطق الأسطورة :

لقد اتخذ ليفي ستروس من منطق الأسطورة ، عنواناً شاملاً لدراسته الواسعة عن الأساطير لدى الهنود الأمريكيين ، كما كان الهدف من هذه الممارسة هو اكتشاف نسج من الإتصالات المتبادلة بين منطق الأسطورة

---

(١) CRESSANT ؛ LEVI-STRAUSS، p. 125

وبين أنواع المنطق الأخرى (١) ، ومن هنا نرى أن برنامج الأنثروبولوجيا البنائية بظل دائما هو هو أى اكتشاف البناءات العميقة واللاشعورية للفكر الإنسانية . يقول ليفي ستروس : «إن التجربة الإثنولوجية تهدف إلى الكشف عن كرامن العقل *les enceintes mentales* ، ورد المعطيات التي تظهر مشوشة إلى كل منظم ، والوصول إلى مستوى تتكشف فيه الحتمية مخبئة تحت سراب الحرية » (٢).

وإذا كانت دراسة أنظمة القسراية والطقوس والأدعية الطوطمية *des appellations totémiques* قد تكشف عن صعوبة الفصل بين الضغوط الاجتماعية والضوابط الداخلية *les contraintes internes* ، فإن للميثولوجيا إنما تسمح بتصنيف هذه المشكلة . وذلك لأن الأساطير ليس لها وظيفة عملية مباشرة كما أنها لا تنصب مباشرة على الواقع . . ولذا ، فإذا كان من الممكن أن تثبت أن هذا المظهر الجزائي *arbitraire* الذي تبدو عليه الأساطير ، وذلك الفيض الذي يبدو وكأنه حر ، وهذا الابتكار الذي قد نعتقد أنه بدون قيد ، نقول أنه إذا كان من الممكن أن تثبت أن هذا كله يفترض قوانين تعمل على مستوى أكثر عمقا ، فإن الاستنتاج الذي لا مفر منه سيكون أن النفس وقد تركت لذاتها بعيدا من انحراطها مع الأشياء تبدو وكأنها شيء بين الأشياء . أى تخضع للقوانين التي تخضع

---

(١) وقد بينت Catherine Backes أن هذه الأنواع الأخرى من المنطق تبدأ بمناطق الإحساسات *Logique des sensations* ومنطق الصور *Logique des formes* ومنطق العلاقات *Logique des relations* .

(Voir: Critique, Octobre, 1971, no. 293, P. 842-843).

(2) LEVI-STRAUSS, «Le Cru et le Cuit», P, 18,

لها الانشياء ... وإذا كانت النفس الإنسانية تبدو مسيرة بقوانينها حتى في إبتكار أساطيرها ، فإنها ستكون بالأحرى مسيرة في جميع مجالاتها » (٢) .

ويرى لبني ستروس أن العالم الذي يتعرض لدراسة الأساطير ينبغي أن يتضمن منهجه إستبعاد أنواع أربعة من التفسير (٣) :

١ ) التفسير القائم على اعتبار أن الأساطير تكنف عن المشاعر الأساسية للمجتمع . ( علم النفس الإجتماعي ) .

٢ ) التفسير القائم على اعتبار أن الأساطير تعكس البناء الاجتماعي والعلاقات الاجتماعية والاقتصادية .

٣ ) التفسير القائم على تحليل معنى الأسطورة . وهو يعتبر الأسطورة محاولة لفهم الظواهر الغامضة مثل الظواهر الفلكية أو الظواهر المتصلة بحالة الطقس .

٤ ) التفسير القائم على التحليل النفسي وخاصة على طريقة يونج يعتبر الأساطير صادرة عن مشاعر مكبوتة في اللاشعور الجمعي للمجتمع البدائي .

ويرى لبني ستروس أيضا أن الدليل على عدم كفاية هذه التفسيرات هو أن الأساطير على الرغم من مظهرها الخلاق Créatrice والجزائي arbitraire والقياس fu so inante فإنها تقسبه في جميع أرجاء الأرض (٣) .

إن كتاب « الطوطمية اليوم » و « تفكير الفطرة » قد تضمنتا محاولة جديدة في

---

(1) Ibid., P. 18.

(2) LEVI-STRAUSS : „ L'Anthropologie structurale " , P. 228-230

(3) Ibid , p. 230.



التفسير ، وهي المحاولة التي تعتبر الأساطير نتاجاً مباشراً للتفكير الإنساني . يقول ليفي ستروس : «لإن إهتمامنا ينصب على كيفية تكوين التفكير الأسطوري في داخل النفس الإنسانية وفي غفلة منها» (١) .

„ Nous ne prétendons pas montrer comment les hommes pensent dans les mythes, mais comment les mythes se pensent dans les hommes et à leur insu ” .

وهذه العبارة تجرنا إلى الحديث عن اللاشعور عند ليفي ستروس . وسنعرف سلفاً أنه يختلف تماماً عن تصور فرويد ويونج ؛ فاللاشعور عنده « هو مجموعة من الضغوط التي ينصاح لها كل تفكير ، وهي ذات طبيعة سيكولوجية ومنطقية ، كما أن هويتها واحدة لدى كل نفس إنسانية قديمة كانت أو حديثة بدائية أو متحضرة » (٢) . واللاشعور عند ليفي ستروس أيضاً « هو الصفة العامة والمميزة للظواهر الاجتماعية » (٣) ، وهو الذي يمكن من الاتصال بالآخرين . وفي كتاب « الأنثروبولوجيا البنائية » ، كان يصرح بأن « اللاشعور فارغ دائماً ، أو على الأصح فإنه غريب عن الصور كقراءة المعدة عما يمر بها من غذاء . هو جهاز ذو وظيفة خاصة ، وتنحصر حقيقته في فرض قوانين بنائية على عناصر تأتي من

---

(1) LEVI-STRAUSS : “ Le Cru et le Cuit ” , p. 20.

(2) La Anthropologia, Hoy : entrevista a Claude Lévi- Strauss ( par Eliseo VERON ) , in Cuestiones de Filosofia, I, Nos. 2-3, Buenos - Aires, 1962, p. 161 ) . ( Voir, De Ipola, Cahiers Internationaux de Sociologie, Volume XLVIII, 1970 ) .

(3) LEVI-STRAUSS . “ Introduction a l'oeuvre de Mauss ” , p. XXV.

الخارج ... (١).

اللاشعور إذن هو القانون الصوري للبناءات ، أو السبب الغائب لما تحدثه هذه البناءات من نظم للقرابة أو صور للحياة الاقتصادية أو الأساوق، الرمزية (٢). ورغم أن هذا المفهوم لللاشعور يختلف تماما عن مثيله عند فرويد ويونج ، إلا أن الباحث في الفكر البنيوي لا يسعه إلا أن يقرر الحقائق التالية :

( ١ ) انبر ليفي ستروس بالأسطورة تماما كما انبر فرويد بتفسير الأحلام . ففي الأسطورة يختفي التمييز بين الطبيعة والثقافة ، إذ يتحدث الناس إلى الحيوانات ويتزوجون منهم ، كما أنهم يعيشون في البحار وأيضا في أجواء السماء ويمارسون السحر . وكذلك كان الحال في الأحلام .

( ٢ ) كان موقف ليفي ستروس عما تقتضيه الأساطير أنه وراء المعنى الظاهر الذي توحي به لا بد من وجود معنى آخر مخالف يخضع لتقنين معين . ومعنى ذلك فإن الأسطورة هي ضرب من الحلم الجمعي يكشف تفسيره عن معنى يختبئ تماما كما هو الحال في الأحلام عند فرويد .

( ٣ ) كانت نظرة ليفي ستروس للأسطورة على أنها رسالة مقيمة تهدف إلى حل تناقض معين في المجتمع البدائي (٣) . وكذلك كانت وظيفة الحلم عند فرويد . ( ٤ ) إذا كانت النفس مسيرة بقوانينها حتى في اختراع أساطيرها عند

---

(1) LEVI-STRAUSS . " Anthropologie structurale " , p. 224-225.

(2) De Ipola Emilio, " Ethnologie & Histoire " , Cahiers internationaux de Sociologie, Volume XLVIII 1970, p. 50.

(3) LEVI-STRAUSS . " Anthropologie structurale " , p. 254.

لبنى ستروس ، فإنها عند فرويد مسيرة بقوة وحجم اللاشعور ؛ فكلاما ينكر على الإنسان حريته .

ومن الممكن أن نلخص أهم نقط الخلاف بين لبنى ستروس وأصحاب التحليل النفسى فيما يلى :

(١) اللاشعور عند لبنى ستروس هو مقولة الفكر الجمعى *de la pensée collective* أما عند أصحاب التحليل النفسى فهو مضمون فردى أو جمعى (٢).

(٢) اللاشعور الجمعى عند يونج ، ملى برموز وأشياء رمزية هي منه بمثابة القوام *Substrat* ، أما وظيفة اللاشعور عند لبنى ستروس فهي رد الأشياء إلى طبيعتها أى إلى الفسق الرمضى الذى لولاه لما كان الإتصال بين هذه الأشياء مفهوما . فالنسق الرمضى هو الذى يفسر معقولة هذه الأشياء (٣).

(٣) نقطة الضعف فى مفهوم يونج هو محاولة تفسير النماذج الأسطورية *les archétypes* دون النظر إلى السياق الذى يحتويها (٤). بينما عند لبنى ستروس فإن التفسير يكون بالتمايز . *La signification est différentielle* . أى يتميز الظاهرة بملاقاتها بظواهر أخرى داخل النسق .

---

(1) LEVI-STRAUSS : « Introduction à l'oeuvre de Mauss », p. XXXII.

(2) Ibid., p. XXXII.

(3) LEVI-STRAUSS : « L'Anthropologie structurale », p. 230.

والى جانب إهتمام لينى ستروس بالسياق الذى يحتوى الظاهرة ، فإنه رغم ذلك لم يكن يتم بالمضمون ، إذ أن حقيقة الأسطورة (عنده) لا تتمثل فى محتوى متين . إنها تكن فى علاقات منطقية مجردة عن المحتوى (١) ، أو أن هذا المحتوى يمكن أن يشبه بلغة غير مفهومة يحاول عالم اللغة أن يكشف قواعدها اللغوية دون إهتمام بما تتضمنه من معنى ودون إهتمام بصاحب النص اللغوى (٢) . وعلى سبيل المثال إذا جله بالأسطورة أن الفرس يظهر لنا بالنهار واليومه أثناء الليل لأداء نفس الوظيفة فإننا نستخلص من ذلك أن الفرس هو يومه نهاريه وأن اليومه هو ليلي ، وهذا يعنى أن التقابل الذى يفرض نفسه هنا هو التقابل بين الليل والنهار . وبالمقارنة مع أساطير أخرى سنجد أنه يوجد تقابل بين الفرس واليومه من ناحية ، باعتبارهما طور جلوح ، وبين الغراب من ناحية أخرى باعتبارهما غير جلوح<sup>٣</sup> . هذا طبعا مع الاحتفاظ بالتقابل بين اليومه والفرس تحت ظلاله النهار بالليل . أما البطة فإنه يوجد تقابل بينها وبين الطيور الثلاثة السابقة على اعتبار علاقة التقابل بين الإزدواج (سماء / ماء) والإزدواج (سماء / أبيض) .،، وهكذا نتقدم نحو تعريف عالم الأساطير الذى هو قابل للتحليل إلى ألفاظ تقابل تمثل باقة من العناصر المتمايزة .

(٣) un «faisceau d'éléments différentiels»

هل لنا أن نسأل بعد ذلك عن معنى هذه الأساطير ؟ يتفق ميلروبوتى مع لينى ستروس فى أن محاولة فهم الأسطورة على أساس ما تقوله كما نفهم الجملة

(1) LEVI-STRAUSS : «Le Cru et le Cuit», P. 246.

(2) LACROIX Jean : «Panorama de la philosophie Française Contemporaine», p. 219.

(3) Ibid., p. 219-220.

المفيدة هو تماما كحجولة تطبيق قواعد لغتنا ومفرداتها على لغة أجنبية ، (١). غير أن الأساطير عند ليفي ستروس يمكن أن تعنى شيئا واحدا وعاما : إنها تعنى النفس التي صدرت عنها والتي صاغتها بالاستعانة بعالم تشكل هي نفسها جزءا منه. ومن ثم ، تصدر الأساطير عن النفس وتصدر عن الأساطير صورة لعالم نفتشت معالمه على بناء النفس الإنسانية ذاتها . وعلى كل ، فإننا لا نفسر الأساطير ، بل إنها هي التي تفسر بعضها بعضا أو تعبر عن بعضها البعض (٢).

*Les mythes se pensent entre eux.*

### طريقة تحليل الأسطورة :

إذا كان الباحثون قبل ليفي ستروس يحدون في البحث عن الرواية الأصلية للأسطورة أو عن الأصل البدائي لها ، فإن ليفي ستروس يعرف كل أسطورة بمجموع الروايات التي وردت عنها ، ويضمها جميعا في الاعتبار على قدم المساواة ، ثم أنه يخضعها للتحليل البنائي (٣) . ولعل السبب في ذلك أنه لا يتم بمضمون الأسطورة كما سبق أن ذكرنا بقدر إهتمامه بالعلاقات المنطقية بين الوحدات المكونة لها .

ويبسط Edmund Leach كيفية التعرض لمجموع الروايات التي وردت عن الأسطورة كالآتي :

لنتصور إنساناً ، أ ، يحاول أن يبعث برسالة إلى إنسان آخر ، ب ، يكاد يبعد عن مدى وصول الصوت . نفترض أيضا أن المشكلة قد تأثرت بعوامل أخرى

(1) MERLEAU-PONTY : "Eloge de la philosophie", p. 159.

(2) LEVI-STAUSS : "Le Cru et le Cuit", p. 20-22.

(3) LEVI-STAUSS : "L'Anthropologie structurale", p. 240

مثل صوت الريح أو مرور السيارات الخ . إن الشخص «أ» باعتباره ذا خبرة ، لن يبعث برسالة مرة واحدة بل سيحرص على التحدث بأعلى صوته عدة مرات مستعملاً في كل مرة عبارات مختلفة . أما الشخص «ب» ، فهناك احتمال أن تصل إليه هذه الرسائل الصوتية مشوّهة . غير أنه يجمعها ، ويقارن ما بها من تشابه أو تناقض سيتمكن من توضيح معنى الرسالة .

نفترض أن الرسالة تتكون من ثمانية عناصر ، وأنه في كل مرة يتحدث «أ» إلى «ب» كانت تضع بعض أجزاء من الرسالة بسبب الأصوات الدخيلة . وعلى هذا فإن النموذج الكامل الذي تلقاه «ب» سيكون عبارة عن تسلسل يوافق

« série d'accords » ، يماثل التوزيع الموسيقي كالآتي : (١)

1	2		4		7	8
	2	3	4		6	8
1			4	5	7	8
1	2			5		7
		3	4	5	6	8

ويقترح ليني ستروس أن تحلل كل رواية على حدة وذلك بأن يترجم تتابع الأحداث بواسطة جمل قصيرة بقدر الامكان مكونه من موضوع ومحول . ثم تصنف هذه الجمل تصنيفاً خاصاً حسب موقعها في رواية الأسطورة وحسب ما تحتويه من علاقات . فالجمل التي تشمل علاقات من نفس النوع تشكل مجموعة تسمى *mythème* . وفي هذا يلجأ ليني ستروس للمقارنة بورق اللعب الذي ينقسم إلى أربعة مجموعات ، ونبدأ بأسطورة أوديب على سبيل المثال . (٢)

(1) LEACH Edmund : «Lévi-Strauss», p. 92.

Voir également : «L'Anthropologie Structurale», p. 235-236.

(2) LEVI-STRAUSS : «L'Anthropologie Structurale», p. 236.

(١)	(٢)	(٣)	(٤)
كادموس يبعث عن أخته أوربا التي اختطفها زيوس	أهل أسبرطة يقتل بعضهم بعضا	كادموس يقتل المارد	لابدكوس (والد لايوس) أخرج؟ لايوس (والد أوديب) أشول؟
	أوديب يقتل أباه لايوس	أوديب يذبح أبا الطول	أوديب تورمت قدماه؟
أوديب يتزوج جوكاست	ايتوكل يقتل أخاه بولينيس		
أنتيجون يدفن بولينيس (أخاه).			

كل واحد من هذه الأسماء يمثل مجموعة mythème أى يشتمل على جملة ذات علاقات من نفس النوع. العامود رقم (١) يشير إلى علاقات قرابة متهورة.  
«rapports de Parenté surestimés».

العامود رقم (٢) يشير إلى علاقات قرابة منحذرة .

«rapports de parenté sousestimés ou dévalués»

العامود رقم (٣) وهو الخاص بقتل الإنسان للمالقة للتوحشين وفيه رفض

لأن يكون الإنسان ابن الطبيعة أو ابن الأرض (١).

«la négation de l'autochtonie de l'homme»

العامود رقم (٤) وفيه إشارة إلى أن الإنسان ابن الأرض أو ابن الطبيعة

بدليل إصابته بعيوب مرضية .

«la persistance de l'autochtonie de l'homme»

(فوالد Laïos أخرج وأوديب تورمت قدماء) .

بين العامود الأول والثاني يوجد علاقة تقابل opposition وأيضا بين

الثالث والرابع .

وكان ليبي ستروس قد لاحظ أن التفكير الأسطوري ينشأ من الشعور ببعض التناقضات، ويهدف إلى تصفيتيها تدريجيا (٢). وفي هذه الأسطورة نجد أن الاعتقاد السائد عن عظمة الإنسان وعن طبيعته السامية التي قبله مكنته من القضاء على شياطين الأرض، نجد أن هذا الاعتقاد يصدم بالواقع للتواضع والذي يتمثل في ضعف الإنسان بدليل إصابته بأمراض الأرض. فأوديب تورمت قدماء ووالده أشول ووالده Laïos (جد أوديب) أخرج . وهنا تظهر الأسطورة وكأنها أداة منطقية تهدف إلى تصفية هذا التعارض .

---

(١) هو ليس ابن الطبيعة لأنه قتل المالقة ، وبالتالي هو ينتسب الى ماوراء الطبيعة أو ما هو غارق للطبيعة.

(2) LEVI-STRAUSS : «Anthropologie Structurale», p. 248.



وسمرض الآن لأسطورة Tereno عن أصل التبغ ، كشال آخر للتحليل  
البنائي للأساطير (١).

« يحكى أن ساحرة كانت تدلس بدم ملمسها نبات الكاراجوانتا Caraguantia  
ثم تقدمه طعاماً لزوجها ( نبات الكاراجوانتا تتميز أوراقه بنقط حمراء في بدايتها )  
ونتيجة لذلك إضمه حلت قوى الزوج وبدأ يتعثر في مشيته وأصبح يقتصر إلى  
الرغبة في العمل . وعندما أخبره إبنه عن سبب مرضه صمم أن يفعل شيئاً للانتقام  
وأعلن أنه ذاهب للبحث عن العسل في الأعراش . وبعد جهد مضى في العنابة  
سمعت له طرقة مداسه ، إكتشف خلية النحل أسفل شجرة ، وقريباً منها كان  
يرقد ثعبان . إحتفظ الرجل لولده بالعسل ، أما زوجته فقد جهز لها خليطاً من  
العسل وأجزاء من لحم وبعن الثعبان . ومجرد أن تذوقت الزوجة هذا الخليط  
شعرت بحساسية أدت إلى أكلان في جميع أجزاء جسمها . وبدأت تحك جسمها  
وتهدد زوجها بالقتل به وإتهامه . هرب الرجل وتساق شجرة يمشي بداخلها  
أسراب الببغاء ، وهذا زوجته بأن رى إليها الواحد . بعد الآخر من أفراد  
الببغاء . وبينما كانت تطارد واحداً منها لتلتهمه ، إنتهز زوجها الفرصة وهرب  
في إتجاه كمين نصبه لها . ثم أنه تفادى هذا الكمين فوقعت الزوجة في الحفرة  
وماتت . أما الرجل فإنه ردم الحفرة وظل يراقبها إلى أن ظهر فوقها نبات غريب :  
وبدافع من حب الإستطلاع جفف الزوج أوراق هذا النبات في الشمس ، وفي  
المساء ، وسراً ، بدأ يدخن . وعندما مر أصدقائه أخذوا يسألونه ، ومنذ ذلك  
الحين عرف الإنسان التبغ » .

إنه لمن الصعب أن نتكهن بما يدور في ذهن القاصى أول المستمع لهذه

---

(1) LEVI-SRAUSS : « Le Cru et le Cuit », p. 108.

الأسطورة . وكان ليفي ستروس يرى أن ما يفهمه المستمع عندما ينصت لأسطورة أو لقطة موسيقية هو أمر شخصي بحث لإعتبارات كثيرة (١) . ففي اللغة إذا كان مرسل الرسالة هو الذي يقرر محتوياتها ، نجد أن مستمع الأسطورة أو القطة الموسيقية هو الذي يحدد هذا المحتوى . كما يعتقد ليفي ستروس أن التحليل البنائي للأسطورة وللموسيقى يقودنا إلى فهم البناء اللاشعوري للنفس الإنسانية لأرب الجانب اللاشعوري للبغ الإنساني هو الذي يعول عليه في الإستجابة لهذه التركيبات الثقافية . وإذا أحنفنا إلى كل هذا أن ليفي ستروس كان يهدف من مقارنة الميثولوجيا بالموسيقى إلى الارتقاء بهما عن مستوى المحسوس والمقول مما وإلى الوصول بنا إلى مستوى الرموز ، عندئذ سنعرف أن « هذه الرموز تفسر بعضها بعضاً ، وترجم التجربة الحسية ، وتعكس منطق الصفات المحسوسة » . (٢)

وإذا إنتقلنا على ضوء هذا إلى الأسطورة سالفة الذكر لوجدنا أنها تنقسم إلى وحدات تربطها أنساق تقابل مثل :

تقابل بين المرأة ومفتوحة ، فوق نبات الكاراجواتا وبين المرأة ومغلقة ، تحت نبات التينج .

تقابل بين ساحة الرجل بأن يحاط علماً بأسباب الداء وبين معرفة المرأة بدائها مباشرة .

تقابل بين جنس المرأة وجنس الرجل .

ونلاحظ أن المرأة في هذه الأسطورة إلى جانب الطبيعة : فهي لا تملك فناً ، إذ أنها إذا قدمت السم فن دم طمئها ، وإذا أكلت فإنها تأكل النىء ( الأسطورة

---

(1) LEACH Edmund : «Lévi-Strauss», p. 178.

(2) LEVI-STRAUSS : «Le Cru et Le Cuit», p. 22.

تلقى بها خارج الإنسانية ، أما الرجل فتصوره الأسطورة بين مجتمع الرجال ، وهو يكندح ويعمل ، وبالتالي فهو قريب من الثقافة .

كان لابد إذن من إستبعاد للطبخ لكي يروج بالمرأة إلى الحياة الحيوانية . وهنا ظهر مجتمع الرجال . وهكذا يفسر أصل التبغ وما يجعل التبغ مفيداً للتفكير بقدر ما هو لذيق في التدخين .

بعد هذه الجولة السريعة في أعماق الأنثروبولوجيا البنيوية فصل إلى خاتمة هذا الفصل . وإذا كان لنا أن نقسامل عما يمكن أن نستخلصه من خلال هذا العرض فإننا نقول أنه من الناحية العلمية يبدو أن لينى ستروس يميل إلى التسليم بأن إكتشافاته تتمثل بوقائع تمثل صفات عالمية للعملية اللاشعورية للتفكير الإنساني . ويمكن أن نلاحظ كذلك أن البنيوية الأنثروبولوجية بإصرارها على التسليم بصحة ما أقرته في هذا الشأن ربما تردت إلى نوح من الدوجماتيقية . ولسوق على ذلك مثالا ورد في كتابات لينى ستروس نفسه . ففي مناقشة بخصوص أسطورة تشوكو Choco ، دارت بينه وبين الأنثوجرافي الكولومبي الشهير ريتشل G. Reichel وهي الأسطورة التي تشير مجازا إلى الصل للدلالة على السائل المنوى ، وذلك على عكس ما أثبتته أبحاث لينى ستروس ، يقول صاحب الأنثروبولوجيا البنائية : « إن نسقا إستخلصناه من شعوب تمتد من فينزويلا إلى باراجواى إذا صادفته حالة تكذبه ، فإن هذه الحالة لا تكذب تفسيراتنا وإنما تشرحها ببعده إضافي » (١)

ونحن من جانبنا لا نملك إلا أن نقرر أننا إذا أضفنا أبعادا إضافية كلم وجدنا حالة مخالفة فإن تحقيق النظرية الأساسية يبدو مستحيلا .

---

(1) LEVI-STRAUSS : «L'Origine des manières de table», p. 340.

ولقد شعر ليني ستروس بقصور معين في منهجه ويظهر ذلك في قوله : «...  
إنني لا أدعى الوصول إلى تفسير شامل . كما إنني مستعد للإعتراف بأنه يوجد  
في مجموع نشاطات الإنسان مستويات قابلة لأن يطبق عليها نظرية البناءات  
وأخرى غير قابلة لذلك . ولقد اخترت فئات من الظواهر وأنماط من المجتمعات  
يمكن أن يطبق عليها منهجي بطريقة إيجابية... وإذا كان كتاب « البناءات الأولية  
للقرابة » يؤدي إلى فهم أحسن لقاعدة من قواعد الزواج ، وإذا أدى كتاب  
« النوى والمطبوع » وكتاب « من العمل إلى الرماد » إلى فهم أفضل لإحدى  
الأساطير فإنني سعيد بما توصلت إليه . ولا أجد أن يترتب عليه حتما التسليم  
بنتائج معينة عن طبيعة النفس الإنسانية ».

وسنحاول في الفصل القادم أن نكشف عما يتمتع به صاحب الأنثروبولوجيا  
البنوية من مكانة علمية حقيقية كما سنلقى الضوء على ليني ستروس الفيلسوف .

## الفصل الرابع

### ليني ستروس بين العلم والفلسفة

ويشمل :

- (١) رفضه للفلسفة ( رغم حصوله على ليسانس الفلسفة من السربون ) .
- (٢) التآرجح بين العلم والفلسفة .
- (٣) إعتقادات بسيطة .
- (٤) ليني ستروس كعالم .
- (٥) ليني ستروس الفيلسوف .

الطبيعة والثقافة

الوظيفة الرمزية

معنى التقدم

العقل المقدس

الوظيفة الرمزية والعلم

البنائية والمذهب الصوري

البنائية ومذهب كخط

موقف ليني ستروس من التاريخ

علم الجمال

النزعة الإنسانية



## لسيق ستروس بين العلم والفلسفة

يرى العالم الأنثروبولوجي Edmund Leach أن « لسيق ستروس يعتبر المحية الأولى في الأنثروبولوجيا خارج العالم الناطق بالإنجليزية » (١) كما يرى أنه « يشي الإحجاب بأجالة وجسارة منهج » . (٢)

ولسيق ستروس يصر على أن يكون رجل علم فقط ، ويرجو أن تقرأ كتبه وتقيم أفكاره على هذه الأساس ، كما أنه يرفض الالتئ إلى الفلاسفة .

وكان سارتر قد وصف لسيق ستروس بأنه حسي esthète وهو وصف يطلقه على كل من يزعم أنه يدرس البشر على أنهم مثل القمل . (٣) ويرد لسيق ستروس على هذا الاتهام بأن هذا الاتهام الذي يفتقده سارتر هو نفسه اتجاه رجل العلم الذي يؤمن بعدم جدوى الميتافيزيقيا . (٤)

وفي الفصل الأخير من كتاب « الإنسان العاury ، يقول لسيق ستروس : « إنني أرفض مقنما أى تفسير لموقفي بأى من قبل الفلاسفة ... ذلك لأنه ليس لدى فلسفة تستوجب من المرء أن يتوقف عندها ، اللهم إلا بعض

---

(1) LEACH Edmund : «Lévi-Strauss» , p. 2.

(2) Ibid., p. 9.

(3) SARTRE J.-p. : «Critique de la raison dialectique» , Gallimard , Paris , 1960 , p. 183.

(4) LÉVISTRAUSS : «La Pensée Sauvage» , p. 226.

المعتقدات البسيطة ساقى إليها بقايا متراكمة لما سبق أن درست ودرست في هذا المجال . وعلى الرغم من محاولة استغلال أبحاث لصالح تفسيرات فلسفية ، فإنني سأقتصر على القول بأنها على أحسن الفروض ، ولا يمكن أن تسام الا في التحلل مما يسمونه اليوم فلسفة (١) .

#### رفضه للفلسفة (٢)

يتضح مما تقدم أن لبيتي سموتسون ورفض الفلسفة رغم أنه كان قد درستها في جامعة السربون ولتحلل فيها على درجته اليسانس . ويظهر أن مادرسه لبيتي سموتسون من الفلسفة في هذه الجامعة لم يكن عملاً يعني غلبيل الجلاب في ذلك الوقت (٣) ، فالذهب العقلي المثالي كان هو السائد في مناهج الدراسة (٤) . وينرى في الفصل القادم كيف أن سارتر يتضابق هو الآخر لعدم كفاية هذه الفلسفة ، ولعدم أهمية ما توحى به من انجازات ، وأيضاً لعدم واقعية ما تقترحه ، فيجده بالفلسفة إلى تبرير الانحراف الشامل وشمول الحياة بدلاً من أن تكون قاصرة على مجرد أفكار .

أما ليفي ستروس فإنه في نص ورد بكتاب « الآفاق الحزينة » يعبر عن عدم الرضا بخصوص معالجة الفلسفة للوضوحات المختلفة . يقول النص : « لقد تملت في السربون أن كل مسألة ، صعبة كانت أم تافهة ، يمكن أن تحل بتطبيق منهج واحد ، هو دائماً ، يتلخص في أن تقابل بين تفسيران تقليديين للمسألة . وأنت تفسرهم الأول مصححاً بتفسيرات الحسن المشترك

(١) LEVI-STRAUSS : « L'Homme nu » Plon, 1971, p. 270.

(٢) العقد الثالث من القرن العشرين .

(٣) AUDREY « Caletto » : « Sartre » (Seghers, 1966), p. 7.



Les justifications du sens commun : ثم نهدم هذه التبريرات بواسطة التفسير الثاني ، وأخيراً يرفض التفسيرين لصالح تفسير ثالث يحتفظ ببعض صفات التفسيرين الأولين ... إن هذه التبريرات كثيراً ما تصبح كلامية exercices verbaux ، وقائمة على فن اللعب بالألفاظ الذي يحل محل التفكير ..

وإن قصور هذا المنهج ليس ناجماً فقط عن أنه يقدم حلاً أو وحداً Un passe Partout ، بل لأنه لا يرى في ثراء موضوعات التفكير إلا صيغة واحدة متشابهة دائماً ... .

لقد طلب منا أن نجرب طريقة ديناميكية ، تأخذ كنقطة بداية النظريات النظرية Les théories les moins adéquates كي نرتقى منها بعد ذلك إلى النظريات الأكثر دقة ، وفي نفس الوقت - وبسبب الاهتمام بعنصر التاريخ الذي استحوذ على تفكير أساتذتنا - كان يجب أن نفسركيف تولدت الأخيرة بالترتيب من الأولى . إن هذا المنهج لا يكشف عن الخطأ والصواب بقدر ما يبحث عن كيفية التغلب التدريجي على المتناقضات (١) .

ويفهم من هذا النص أنه لا فائدة من التغلف في نظر ليفي ستروس ، لأنه ضرب من تأمل الشعور لذاته Une sorte de contemplation de la conscience par elle meme (٢) . وفي نطاق معارضته للفلسفة نجد أنه يهاجم مذهب الظواهر ويقول : «إننا مع إحترامنا للفيتومينولوجيا الساترية إلا أننا لا نرى فيها سوى نقطة إطلاق وليس نقلة وصول» (٣) .

(1) LEVI-STRAUSS : «Tristes Tropiques», p. 54, 55.

(2) LEVI-STRAUSS : «L'Homme nu», p. 563.

(3) LEVI-STRAUSS : «La Pensée sauvage», p. 331.

ويعصرخ في موضع آخر :

« إن الفينومينولوجيا طالما كانت تثيرني لأنها تفترض إتصالاً *continuité* بين الواقع والمعاش *le vécu* . ونحن لا نمانع في أن يكون الواقع مشتملاً ومفسراً للمعاش . وقد تعلت من أميرات الثلاث أن الانتقال بين النمطين « يتصف بعدم الإتصال *discontinuité* ، وأنه لكي نصل إلى الواقع ينبغي أولاً أن نستبعد المعاش على أن نعيده بعد ذلك في تركيب ينحدر من الإحساسات *Une synthèse dépouillée de toute sentimentalité* » (١)

إن القارئ لكتابات ليفي ستروس يمكنه أن يلاحظ أن الرجل إنما يتحدث من الفلسفة والفلاسفة بحفاة ظاهر . وهو في حديثه مع ريمون بلور Raymond Bellour يفسر سبب هذه الجفوة فيقول :

« إننا نشعر لدى البعض برغبة في إستبعاد سيطرة الفلسفة على أبحاث تحاول أن تصبح وضعية ... إن هذا هو السبب العميق لسوء التفاهم الذي يقابل بيني وبين بعض الفلاسفة . ولما كنت أرفض حججهم في نطاق أبحاثي ، فإنهم يتصورون أنني بصدد تطبيق طرائقي في ميدانهم » .

وعندما سئل : أليس مجال الفلسفة يعني عدم وجود أي مجال محدد بقدر ما يعني إشتماله لجميع المجالات ؟ أجاب ليفي ستروس :

« ينبغي على الفلاسفة الذين - تمتعوا مدة طويلة - بميزة خاصة أعانهم الحق في التحدث عن كل شيء وفي كل مناسبة ، ينبغي عليهم أن يدعوا إلى أن الكثير من الأبحاث لا تتناول إليها يد الفلسفة (٢) » .

(1) LEVI-STRAUSS : «Tristes Tropiques», p. 60

(2) Entretien avec Raymond Bellour, in (Les Lettres Françaises, no, 1165, 12 Janvier, 1967 ),

### التأرجح بين العلم والفلسفة :

وهما كان من أمر استقلال الأنثروبولوجيا عن الفلسفة رغم المواقف الفلسفية التي يتحمل مسئوليتها ليني ستروس والتي ستعرض لها في هذا الفصل ، فإن أحداً لا ينكر أن العلم والإيديولوجيا يساند كل منهما الآخر . وإذا كان العلم يخلق المعرفة ابتداء من موضوع " حقيقي " ، " réel " ، فإن كلمة " حقيقي " هنا تعني أن العلم يؤدي إلى المعرفة في نطاق إيديولوجي معين . (١)

ولنحتمل إلى تأييد بيركرسان (٢) Cressant في أن ليني ستروس يميل إلى التأرجح بين العلم والفلسفة وذلك على مستويين :

( أ ) في أسأديشه وندواته ، فإنه يحوم حول أرس الفلسفة عندما يقبل أن ترد أبحاثه إل مجرد تأملات عن الإنسان وعن النفس وبناءاتها . فالنفس الإنسانية على إعتبار أنها تنسب إلى هذا العالم ، فإنها تشاركه في نفس الطبيعة . إنها شيء بين الأشياء ، وهذا هو ما يعطينا الحق في التحدث عن علوم الإنسان (٣) .

( ب ) في كتاباته ، حيث تظهر اهتماماته الفلسفية ومقولاته . وقد اتفق الباحثون على أن مسألة التفسيرات التأملية في طبيعة التاريخ وهي من المسائل التي تعرض لها ليني ستروس في جميع مؤلفاته ، وأيضاً المسائل الفلسفية بوجه عام قلما كانت تلفت انتباه الأنثروبولوجيا منذ ما يقرب من نصف قرن (٤) .

---

(1) CRESSANT : «Lévi-Strauss», p. 10.

(2) Ibid., p. 16.

(3) LEVI-STRAUSS : «Tristes Tropiques», p. 60.

(4) LEACH Edmund : «Lévi-Strauss», p. 146.

وإذا كنا قد قدمنا أن الإيديولوجيا والعلم يرتكز كل منهما على الآخر ،  
وإذا علمنا أن الأنثروبولوجيا البنائية ليست هلسا وإنما هي « مجموعة أبحاث  
تحاول أن تصبح وضعية » لذا يمكن أن نفهم أن الموقف المتوتر مع الفلسفة  
مستمر أبداً في كتابات ليفي ستروس .

#### إعتقادات بسيطة : Des Convictions rustiques

في سنة ١٩٦٧ كتب دوميناك J. M. Domenach يقول :  
« إذا صح أن كلود ليفي ستروس قد حرص على أن يكون رئيساً لمدرسة  
فكرية ، فلا بد من التسليم بأنه قدم الفلسفة أو قل أنه قدم الالفلسفة  
l'antiphilosophie التي تركز عليها جميع البنائيات tous les structuralismes<sup>(١)</sup> .

وقد أثارَت هذه العبارة ردود فعل شتى ، ولاشك أن صاحب البنائية  
نفسه لم يكن راضياً عنها .

وبعد ظهور كتاب « الإنسان العاury » سنة ١٩٧١<sup>(٢)</sup> كتب دوميناك مقالاً  
آخر بعنوان Esprit جاء فيه :

« رغم أن البعض قد اتهمني بسوء النية عندما أطلقت على البنائية أنها فلسفة ،  
فها هو صاحب البنائية نفسه يتقدم صراحة نحو أرض الفلسفة في غائمة  
« الإنسان العاury » .

---

(1) DOMENACH J.-M. : « Le requiem structuraliste »,  
( Esprit, Mars, 1973 ),

(2) LEVI-STRAUSS ; « L'Homme Nu », Plon, 1971.

لقد كان كتاب « الإنسان العاury » هو آخر ماظهر من المجموعة الميثولوجية التي بدأها ليفي ستروس سنة ١٩٦٤ والتي تضمنت أربعة مجلدات. (١) كما كانت خاتمة « الإنسان العاury » هي بمثابة خاتمة لجميع مؤلفاته على حـد تعبيره هو . (٢) وقد حاول فيها أن يلقى نظرة عامة على أبحاثه ثمخضت عن بعض الاعتقادات البسيطة . (٣)

غير أن الفلسفة لا ترعى في أرض حريتها البنائية . فصاحب الأنثروبولوجيا البنائية يقرر بأن :

« الأساطير لا تحدثنا عن نظام العالم أو طبيعة الواقع أو أصل الإنسان أو مصيره . كما أنه لا ينبغي أن نتوقع منها أى مجادرة ميتافيزيقية لإرضائنا أو أى «مجادرة» لخدمة الإيديولوجيات التي تحتضر » (٤).

ويصرح ليفي ستروس في نص لاحق :

« بأن البنائية تقترح على العلوم الإنسانية أنموذجا معرفيا هو أقوى من كل ما عرفته حتى الآن . فهي تكشف وراء الأشياء عن وحدة وتناسق يعجز عن كشفها مجرد وصف الظواهر التي تبدو للتأخر وكأنها متناثرة بدون تنظيم » (٥). وعلى عكس ما جاء في العبارة الأولى ، نجد أننا بصدد كشف عن نظام معين

---

(١) سبق أن أشرنا إلى هذه المجلدات الأربعة ص ٧٤ .

(2) LEVI-STRAUSS : « L'Homme nu », p. 563.

(3) Ibid., p. 570.

(4) Ibid., p. 571.

(5) Ibid., p. 614.

للأشياء ، أو بصدد إضفاء النظام على هذه الأشياء . ومن هنا نجد أن الأساطير  
تمهدتنا عن نظام العالم . وهي تمكننا من أن نتساءل عما يمكن أن يتضمنه نظام العالم  
بالنسبة للإنسان وبالتالي نقرب من التفلسف .

### إقصاء الشعور :

وقد أدى الحرص على الروح العلية بليقي ستروس إلى إقصاء الشعور  
la conscience ( وهو عنصر الذاتية ) من البحث .

وإذا سلمنا أن من الطبيعي ألا يتدخل الشعور في عملية البحث في الظواهر  
الطبيعية ، إلا أن إفتراض تقييه تماما في دراسة الظواهر الثقافية إنما هو  
مشير للدهشة .

غير أن لبني ستروس يصر على أن الشعور هو « العدد السرى لعلوم  
الإنسان » .

« وقد نجحت الفلاسفة مدة طويلة في أن تجعل علوم الإنسان مسجينة في دائرة  
لا ترى في داخلها سوى الشعور وهو يتأمل ذاته ... ولقد كان أهم ما يتميز به  
الشعور أنه يخدع ذاته ... لذا فإن ما أنجزته البنائية بعد روسو وماركس  
ودوركايم وسوسير Sausure وفرويد هو أنها كشفت أمام الشعور موضوعا  
آخر ، أي أنها وضعت أمام ظواهر إنسانية ، وهي في هذا تماثل العلوم الفيزيائية  
والطبيعية فيما أثبتته من أنها الوحيدة التي تسمح بممارسة المعرفة » .

« ومع ذلك فإن إعمال الشعور يظل ممكنا على مستوى الفكر » .

« فالشعور لا تختاف مآذيه عن الوانح الذي يتعامل معه ، إنه هو هذا

الواقع نفسه وقد انكشفت حقيقته . اذ ليس هدفنا إدخال الذات أو الشعور  
( le sujet ) فى ثوب جديد ، (١) .

وكان لى ستروس يسخر من ادخال عنصر الذاتية فى البحث ، وكان يقول  
عنه أنه كثر فقير « Pauvre trésor » . وهنا يسأل دوميناك : ألا تتضمن هذه  
السخرية إصدار حكم عن حالة الإنسان (٢) ؟ ثم ألا يعنى تحرير كل هذه الأفكار  
بأسلوب شاعرى يتعد عن أسلوب العالم أن المتحدث هو هذا « الكثر الفقير » ؟

وإذا كان لى ستروس قد استبعد « المعاش » وامتنح التفكير الهادئ .  
la pensée froide البعيد عن الذاتية ، فإن هذا لا يمنعه من التصريح بأن  
الموسيقى والأدب قد توارثا الأسطورة (٣) ( رغم ما فى الموسيقى والأدب  
من ذاتية ) .

ويتفق ميشيل بانوف مع دوميناك هل أن لى ستروس يدخل الشعور  
والذاتية دون أن يدرك . وهو لى يدل على ذلك يستعين بمسألة وردت  
فى خامسة « الإنسان العارى » يقول فيها لى ستروس :

« إننا بعد أن برهنا على التناى الصارم للأساطير ، وبعد أن ألبنا إليها صفة  
الأشياء ، فإن التحليل يظهر الصفة الأسطورية للأشياء : العالم والطبيعة  
والإنسان » (٤) .

---

(1) LEVI-STRAUSS : «L'Homme nu», p. 563.

(2) Esprit, Mars, 1973, op. cit., p. 696.

(3) LEVI-STRAUSS : «L'Homme nu», p. 583.

(4) Ibid., p. 620.

ويتساءل بانوف : لمن إنكشفت الطبيعة الأسطورية للأشياء ؟ ومن الذى يردد أن الأشياء هى أيضاً ذات طبيعة أسطورية ؟ أليس فى هذا رجوع إلى الشعور وهو يناجى ذاته ؟ ثم يخلص بانوف إلى أن قوة الحجة عند لينى ستروس ينبغى ألا تهتز فى نظر كثيرين فنحن الآن بصدد « إعتقادات بسيطة » (١).

ويمضى لينى ستروس فى إتجاه الذاتية على حد زعم بانوف عندما يصرح « بأن مدى تأثير كتاباته لا يمكن أن يقيم من الخارج إلا بواسطة هو نفسه » (٢) . ونظراً لخطورة هذا التصريح ، ولما يعنيه من أن لينى ستروس لا يسير فقط فى إتجاه الذاتية ، وإنما يعتمد تماماً عن روح العلم ، لذا فقد رأينا لإصافا للحق أن نورد السياق الذى تضمن هذا التصريح .

تحدث لينى ستروس عن مؤلفاته وأبحاثه التى تردت عند البعض إلى « صورة خالية من للمعنى » . ولذا فإنه يقرر :

« إن ما إشتكلته من معنى إنما يوجد متضمناً ومضغوطاً فى داخل النفس ، وكل من تعرض إلى هذا النفسق دون أن يكون مزوداً بهذا السك الإثنولوجى الهائل الذى يمش ثقافات وطنية فى العالم الجديد لن يتمكن من النفساذا إلى معناه الداخلى ، أما الإقتصار على الرؤية من الخارج فإنه يلنى أى معنى . وعليه ، فإنه لا داعى للدهشة إذا شعر الفلاسفة وكأنهم خارج السياق : إنهم خارج السياق فعلاً ، على خلاف علماء اللغة والإثنولوجيين الذين يهتمهم الأمر مباشرة . فعلماء

---

(1) PANOFF Michel; «Lévi-Strauss» tel qu'en lui-même;

(Esprit, Mars, 1973), p. 710.

(2) LEVI-STRAUSS : «L'Homme nu», p. 620.



اللغة يمكن أن تكون بالصورة ، والإثنولوجيون يمكن أن يكون بالمضمون » (١).

« لأنى خير من يفهم » ربايعاتى » (٢) ، سواء تعرضت إليها من الداخل حيث عشتها ، أو من الخارج حيث تبعد هي الآن لتكون جزءاً من ماضى (٣).

مما تقدم يتضح وجه الحق فيما نسب إلى ليفى ستروس ، فهو لا يدعى لنفسه فقط القدرة على فهم مؤلفاته إذ يشترك معه فى ذلك علماء اللغة والإثنولوجيون .

أما عن المضى فى اتجاه الذاتية والذي رأى فيه كل من دومينيك وبانوف خروجاً على مقومات الاتجاه البنائى ، فللهق نقول أن هذا صحيح رغم أن ليفى ستروس يقرر فى مطلع خامسة « الإنسان العارى » (٤) أن كلمة « نحن » التى حرص دائماً على استعمالها لم تكن فقط « بسبب التواضع » بقدر ما كانت تترجم الرغبة العميقة فى أن ننظم « الأنا » فى « نحن » .

أما « الأنا » التى ظهرت فى خامسة المجموعة الميثولوجية فقد مهد لظهورها ليفى ستروس نفسه بعد أن انتهت أبحاثه وأصبحت جزءاً من ماضيه . فكان له الحق فى أن يلقى عليها نظرة من الخارج يقول :

« إذا كان للأنا أن تظهر ، فتوقيت ذلك هو عندما نكون قد انتهت من عملها الذى يحتم استبعادها ، عندئذ يمكننا بل ينبغي عليها أن تلقى على هذا العمل

(1) Ibid., p. 620.

(٢) الإشارة هنا للمجموعة الميثولوجية .

(3) Ibid., p. 620.

(4) Ibid., p. 559.

نظرة عامة هي شديدة بنظرة كل من أراد أن يقرأ هذا العمل دون أن يكون قد اضطر لكتابته ... إن هذا الفصل يهدف إلى التعليق على عمل منتهى . فالتحرر وقد انتهت مهمته سيعطى لنفسه الحق في أن يتحدث عن نفسه وأن يستخلص تعاليمه ، (١) .

### ليني ستروس كعلم :

سبق أن ذكرنا في القسم الأول من الكتاب أن البنائية تقدم تفسيراً كافياً لا يلجأ إلى أى واقع خارج النسق . فالمعرفة يجب أن تنصب أساساً على الدراسة الحالية للموضوع . وهذا القول يفترض أن هذه الدراسة كافية ، وأن الموضوع يحتوي على معقولة ذاتية ومستقلة . غير أن هذا الزعم من شأنه أن يضعنا أمام مشكلتين أساسيتين : أما الأولى فإنها تتعلق بمساهمة العلوم الإنسانية ، وأما الثانية فإنها تتصل بالعلاقة بين النفس العارفة والشيء المعروف .

وفيما يختص بالمشكلة الأولى فإن ليني ستروس يرفض الفلسفة كما سبق أن قدمنا . وهو يرفض التاريخ لأن الأحداث التاريخية ينقصها الضرورة كما سنوضح في مرحلة قادمة من هذا الفصل .

أما التحليل النفسي ، فعلى الرغم من عشقه له أول الأمر لأنه هو الذى ألهم بفكرة اللاشعور كما أوحى بمقولة المغزى *Catégorie du Signifiant* ، فإن ليني ستروس يرفضه لأنه آخر ملجأ يحتوى به الشعور أو ( الذات ) *le Sujet* . وفيما يختص بالمشكلة الثانية في العلاقة بين النفس العارفة والشيء المعروف

---

(1) LEVI-STRAUSS : *L'Homme nu*, p. 563.

فيمكننا الإستعانة بما كتبه ليفي ستروس عن المبدأ للمستتر للنسق . يقول :  
« إن البنائية الأصلية تحاول أولاً أن تملك بالخصائص الأساسية لأنماط  
معينة . وهذه الخصائص لا تعبر عن شيء يكون خارجاً عنها . وإن كان ولا بد أن  
تتصل بأشياء خارجة عنها ، فيبنى الاتجاه نحو جهاز المخ منظوراً إليه كشبكة ،  
حيث الأنساق الإيديولوجية المختلفة تترجم خاصية أو أخرى لبناء معين ، وحيث  
يكشف كل نسق عن نمط معين من العلاقات » (١) .

وإذا كانت « الخصائص الأساسية لأنماط معينة ، يفترض أن يملك بها في ذاتها  
دون الرجوع إلى واقع خارجي ، فإ القول في هذا المنصر للوجود خارج النسق  
الاندروس وهو رغم ذلك ضروري ، أعني النفس التي تلاحظ وتأمّر ؟

وإذا كان ليفي ستروس يقرر في هذا النص بأن « هذه الخصائص ، يمكن أن  
تُرد إلى التنظيم المخي organisation cérébrale ، فلنا أن لسأل (٢) : هل  
هذه الشبكة المخية Ce réseau cérébral هي من نفس نمط الأنساق  
المدرسة ؟ وفي هذه الحالة كيف يدرك الشيء شبيهه ؟

Comment le même peut-il connaître le même ?  
هل هو مختلف عنه ؟ Est-il différent ? ولكن ما السند الذي نرجع إليه  
في هذا الاختلاف تاريخياً وعقلياً ؟

إن هذا النعوض في موقف ليفي ستروس يمكن أن يتكشف في عبارة أخرى  
يقول فيها : « إن ما أنجزته البنائية ... هو أنها كشفت أمام الشعور  
موضوعاً آخر ، ( غير ذاته ) ، أي أنها وضعت أمام ظواهر إنسانية ، وهي في هذا

(1) LEVI-STRAUSS : L'Homme nu, p. 561.

(2) DOMENACH J.-M. : op. cit., p. 698-699.

تماما للعلوم الفيزيائية والطبيعية<sup>(١)</sup>. إذا كان هذا الموضوع الآخر هو عبارة عن أساق ثقافية ، فليس من المدهش أن يتعرف العقل على قوانينه في هذه الأساق . فالشبه يدرك الشيء ، والشئ يدرك ذاته ، أى أن الشعور يدرك ذاته بخلاف ما جاء في النص من أن البنائية تكشف أمام الشعور موضوعا آخر .

وهنا يظهر الغموض بل التناقض في موقف ليفي ستروس ، فالشئ هو نفسه وغيره في نفس الوقت . غير أن التناقض الذى نكتشفه هنا هو في الحقيقة ما يعنى ليفي ستروس من مواجهة مسألتين تظهران بهذا الصدد : أولا من أين أنت الرضعة في الكشف أو إرادة الكشف ( عن هذا الموضوع الآخر ) ، ومن أين أتت القوة لتنفيذها ؟ وثانيا ما مصدر وأصل هذا الحجاب الحاجز بين النفس التى تعرف وبين الواقع المعروف ؟ خصوصا وأن ليفي ستروس يحدد أن هذا الواقع هو النفس المفقودة وقد ظهرت<sup>(٢)</sup> *l'esprit perdu et retrouvé* . أو بعبارة أخرى ، إذا كان الشعور لا يختلف مادته عن الواقع الذى يتعامل معه ، أى إذا اعتبرنا أنه هو هذا الواقع نفسه وقد إنكشفت حقيقته ،<sup>(٣)</sup> فإن من حقنا أن نسال : كيف تتكشف هذه الحقيقة ؟ ومتى تتكشف ؟ وما الذى يؤجل تكشفها ؟

وإذا كان من الصعب أن نجد إجابة على هذه الأسئلة عند ليفي ستروس فلا أقل من أن يعطى لنا الحق في توجيهها له خصوصا وأنه هو القائل : « لقد

---

(1) LEVI-STRAUSS : « L'Homme nu », p. 563.

(2) DOMENACH J.-M. : op. cit., p. 699.

(3) LEVI-STRAUSS : « L'Homme nu », p. 563.

كان مدني في كل ما قدمت من أبحاث أن أفهم كيف تعمل النفس الإنسانية ،  
Comme dans tout ce que j'ai essayé de faire, il s'agit  
de comprendre comment fonctionne l'esprit des hommes » (١).

وإذا كانت هذه الأسئلة هي فلسفية بالدرجة الأولى فلعله لم يكن بوسعهم أن  
يتعرض لها لأنه وإن كان « يلجح المنظر الفلسفي من بعيد إلا أنه يفضل التحول  
عنه إلى الطريق الذي رسمه لنفسه مسبقا » (٢). ولهذا كله ، فإننا سنقول مع  
Pierre Cressant « إن الإقتصار على دراسة الإنسجام الداخلي للنصوص معناه  
إخراج لبني ستروس من أرض الإثنولوجيا حيث يفضل أن يكون والدخول به  
إلى أرض الفلسفة » (٣).

وسنحاول الآن أن نبين مكانته العلمية .

لأن مكانة لبني ستروس العلمية لا تختلف عليها النقاد . إلا أنهم يتفقون على  
أن كتاباته عمرة الفهم سواء أكانت بالفرنسية أو بالإنجليزية ، كما يتفقون كذلك  
على أن نظرياته تتصف بالتعقيد المثير (٤) Une complexité déroutante .  
ومهما يكن من شيء فإن لبني ستروس لم يكن عالما أنثروبولوجيا عاديا وهو  
الذي تخرج من قسم الفلسفة ودرس القانون مما قد أثر في نظريته للإنسان والعالم .

---

(1) LEVI-STRAUSS : «Les Lettres Francaises», no. 1165,  
Jan., 1967, p. 1.

(2) LEVI-STRAUSS : «Esprit, Nov., 1963», p. 630.

(3) CRESSANT : «Lévi-Strauss», p. 36.

(4) LEACH Edmund : «Lévi-Strauss», p. 151.

وفي هذا يقول إدموند ليتش :

« لا يجب أن نفى أن ليفي ستروس قد امتشق أسلحته الأولى من الفلسفة والقانون، إنه في أغلب الحالات يتصرف كالحامي الذي يدافع عن قضية لا كرجل العلم الذي يبحث عن الحقيقة » (١).

وإذا كان موضوع الأنثروبولوجيا الاجتماعية الذي يتفق عليه سائر الأنثروبولوجيين هو السلوك الاجتماعي الحقيقي للكائنات الانسانية ، إلا أن الأنثروبولوجيا الاجتماعية عند ليفي ستروس هي فرع من السيميولوجيا sémiologie (٢)، وهذا معناه أن اهتمامه ينصب على البناء المنطقي الداخلي لمدلولات الرموز (٣). فالأساق الزواج في المجتمعات المختلفة تعتبر متغيرات لبناء منطقي عام ومستمر .

وقد أخذ على ليفي ستروس أنه يتبر بالكمال المنطقي « للأساق Systems » ، لدرجة أنه لا يعترف بما تفرضه الوقائع الأمبيريقية . وفي هذا يقول ليتش Leach :

« إن الحجج المنطقية التي تضمنها كتاب « البناءات الأولية للقرابة » كانت توضع وتزيد بأمثلة إثنوجرافية مناسبة ، وبالطبع فإن ليفي ستروس لم يلتفت إلى الشواهد السلبية المخالفة لحججه رغم كثرتها » (٤).

---

(1) Ibid., p. 28.

(٢) كلمة سيميولوجي تعني العلم الذي يدرس دور الرموز في الحياة الاجتماعية (راجع قاموس لالاند) .

(3) LEACH Edmund : Lévi-Strauss\*, p. 151.

(4) LEACH Edmund : «Lévi-Strauss», p. 159.

وهو على سبيل المثال قد إعتبر أن « منع الاتصال بالمحارم ، قانونا عاما رغم أن شواهد الواقع والتاريخ لا تؤيده على طول الخط .  
« وقد كان يبدو ليفي ستروس أنه قادر على أن يجد ما يبحث عنه تماما كما توقع . وبالتالي فإن كل حقيقة مهما كانت ظنية هي مقبولة طالما أنها تتشبي مع توقعاته المحسوبة بالمنطق ، وقد يصل به الأمر إلى إنكار الحقائق التي تسير على عكس النظرية » (١).

وقد أخذ على ليفي ستروس أيضاً أنه يتناول الأشياء المحسوسة في نسق رياضي صارم. وهو ينسى أن الرموز التي يستخدمها الرياضيون تكون محايدة من الناحية الانفعالية ، بينما الرموز المستخدمة بواسطة التفكير البدائي تكون مشبعة بقيم التحريم *sont lourdement chargés de valeurs tabous* . وليس معنى هذا أن نتائج ليفي ستروس تتجرد من الصحة ، غير أنه من الممكن القول بأنها أقل دقة مما يريد هو . وليفي ستروس يستهدف التوصل إلى أن بناء التفكير البدائي ، ثنائي *binnaire* في مجموعه ، وهي النتيجة التي توصل إليها جاكوبسون في علم اللغة . وإذا صح أن المخ الانساني يميل في جميع المواقف إلى إجراء فصم ثنائي *opérer un découpage binaire* إلا أنه من الممكن أن يقوم بإجراء آخر لم يشر إليه ليفي ستروس (٢). وإذا كان « تفكير الفطرة » يمارس في نطاق قواعد محددة أمثلتها الوظيفة الرمزية *la pensée s'aliène dans des codes* فيخشى من أن يؤدي هذا في النهاية إلى تفكير لا يفكر *une pensée qui ne pense pas* (٣). وفي كتاب « الآفاق الخوينية » يقول صاحب الأثروبولوجيا البنائية :

(1) Ibid., p. 28.

(2) Ibid., p. 136.

(3) RICOEUR p. « Esprit, Nov., 1963, p. 606.

« إننا من دراستنا للمجتمعات المختلفة نستوصل إلى المبادئ العامة للحياة الاجتماعية. ومن الممكن أن نخدمنا هذه المبادئ في إصلاح عاداتنا نحن ... ذلك أن مجتمعا نحن هو الوحيد الذي يمكننا أن نغيره دون أن ندمره » (١).

وقد استغل إدموند ليفي هذه العبارة ليبين أن ليفي ستروس يتصف بأنه خيالي *visionnaire* وهي صفة ضد العلم لأنها تجعلنا نقبل بصعوبة شواهد عالم وضمي كما يظهر لنا (٢).

ولذا كان البحث عن الخصائص الأساسية للعالم الفيزيقي أو النفس هو الهدف الرئيسي للجيولوجي وعالم النفس ، فإن ليفي ستروس يبحث في الأنثروبولوجيا عن « خصائص أساسية » (٣) أيضا . وهو يتصور أن الشعوب البدائية هي نماذج مصغرة ، لما هو أساسي لدى الإنسانية ، كما يعتبر أن بنات التفكير البدائي ، تظل حاضرة في أفكارنا الحديثة بنفس الدرجة التي توجد بها في أفكار أولئك الذين ينتمون إلى « مجتمعات بدون تاريخ » . ورغم هذا فإن ليفي ستروس كان يتحفظ بيدا عندما يتصل الأمر بمحاولة إثبات هذه المساواة . ففي الفصل الخامس من كتاب « تفكير الفكرة » يحاول أن يفرق بين مجتمعات بدائية هي كالفطائر والحلوى بالنسبة للأنثروبولوجي لأنها تتميز بالثبات *Statiques* وبأنها خارج الزمن ، وبين مجتمعات متقدمة يصعب تطبيق التحليل الأنثروبولوجي عليها لأنها « في التاريخ » (٤) . وقد شعر بول ريكير بهذه الصعوبة في منهج ليفي ستروس ، فهو يقرر :

---

(1) LEVI-STRAUSS : «Tristes Tropiques», p. 424.

(2) LEACH Edmund : op. cit., p. 26.

(3) LEVI-STRAUSS : «Tristes Tropiques», p. 49.

(4) LEACH Edmund : op. cit., p. 23.



« بأن تفكير الطوطميين هو الأقرب البنائية وذلك لأن مضمونه تافه رغم تصنيفاته المبكرة » (١).

وقد كان القدر الذي وجهه بول ريكير إلى البنائية يعتمد أساساً على أن هذه الأخيرة في تفسيرها للإنسان من خلال الميثولوجيا إنما اعتمدت فقط على أبحاث مجالها الهنود الأمريكيون وهي هذا أصول السامية والاعريقية والهندية التي أثبتت الفلاسفات والديانات بل وكانت هي الأصل في الثقافة الغربية ذاتها . وإذا كان ليفي ستروس يسمع بأن تنسحب نتائجها على جميع الثقافات فإن ريكير يذكر في بعض ذلك أن الأساطير الطوطمية الاسترالية لا تؤسس على بناءات بقدر ما تؤسس على أحداث : فظهور الجد الطوطمي على نقطة معينة من الأرض وأيضاً رحلاته التي أتت بالبركة على كل مكان حل به من شأنه أن يكون حافظاً للأحفاد كي يتعلقوا بالأرض ويحرصوا على النسل بها (٢) . البناءات لا تكفي إذن في التفسير كما أن التعميم وإطلاق الحكم من شأنه أن يؤدي إلى دوجماتية طالما أثارت ليفي ستروس عندما صدرت عن الفلاسفة .

إن ليفي ستروس في غائمة كتاب « الإنسان العاury » يقرر أن تفسيراته قد لمحتوت جميع التفسيرات ، كما يزعم أن ما استخلصه من تفسيره الأساطير يفوق كل ما استخلصه الفلاسفة في دراستهم للأسطورة على مدى ٢٥٠٠ سنة (٣) . وهو

---

(1) RICOEUR p. : «Structure et herméneutique», in Esprit, Nov., 1963, p. 608.

(2) Ibid.

(3) LEVI-STRAUSS : «L'Homme nu», 572.

بهذا قد خلع رداء العالم في نظر كثيرين حتى قيل أن عدد المنشقين عليه قد تعدى  
بكثير عدد الاتباع . يقول أحد المنسقين :

« إن من أختار أن يكون أنثولوجيا حتى عام ١٩٥٥ كان عليه أن يقتدى  
بليفى ستروس ، لأن المناخ العلمى لم يكن ليستشقق بدونه . أما وقد أراد أستاذنا  
أن يقودنا إلى رماد أراد أن « يملأ به السماء الفارغة ، فعلينا أن نقول له : دعنا  
نفترق ، فقد أصبح الوقت مناسباً » (١) .

ومهما كان من قيمة هذه المآخذ على منهج ليفى ستروس ، فيلبنى الاعتراف  
مع إدموند ليتش بأن هذا المنهج يمكن أن يقيم بما له من وظيفة إجرائية  
• Opérationnelle

« فإذا تمكنا بتطبيق هذا المنهج على المعطيات الأثروبولوجية من الوصول  
إلى نحات sparcus لم تكن لدينا من قبل ، وكانت هذه اللوحات تلقى الضوء  
على وقائع إثنولوجية لم يسبق لنا التنبه إليها ، عندئذ سنشعر بما لهذا المنهج من  
تأثير إيجابية . وأسمحوا لى أن أقرر بأن هذا الشعور قد تكرر لدينا في مناسبات  
عديدة » (٢) .

#### ليفى ستروس الفيلسوف :

يرى دومينيك أن ما كتبه ليفى ستروس في المجموعة الميثولوجية من الممكن  
أن يسمح بتكوين لفظة جديدة للعالم أو على الأقل فإنه يحثنا على تغيير نظرتنا  
القديمة . كما يرى أن هذا الجانب الفلسفى عند ليفى ستروس لا يقل أهمية

---

(1) Panoff : ( Esprit, Mars, 1973 ), p. 710.

(2) LEACH Ednund : «Lévi-Strauss», p. 87.

عن الجانب العلمى مهما قويت حجته خصوصا بعد أن تكشف لنا عدم كفاية هذا الجانب الأخير (١).

والحقيقة أن ليفى ستروس يتحمل مسؤولية مواقف هي بلا شك تتعدى نطاق العلم وتتصل بالمجال التقليدى للكشف الفلسفى والثقافة الفلسفية ، كما أن هذه المواقف الفلسفية لم تظهر فقط فى المجموعة الميثولوجية التى بدأت بظهور «التي والمطبوع» سنة ١٩٦٤ ، وإنما ظهرت فى مقدمة لكتاب موس سنة ١٩٥٠ ، و «الآفاق الحزينة» سنة ١٩٥٥ . الأمر إذن ليس من قبيل النظرات الفلسفية التى يختتم بها العالم حياته العملية ، وإنما هو نتيجة اتجاهات فلسفية متصلة جعلت صاحب الأنثروبولوجيا البنائية يتفادى الشواهد السلبية المخالفة لحججه وآرائه .

#### الطبيعة والثقافة :

لقد اتفق الباحثون على أن ليفى ستروس صاحب فلسفة مادية . فهو عند ساورتر مادى صورى Matérialiste transcendantal (٢) . كما أنه يقيم دعائم أول فلسفة مادية متناسقة فى هذا العصر طبقا لرأى لأكروا Lacroix (٣) . ولقد كان ازدواج التقابل ( طبيعة / ثقافة ) من أهم المحاور الأساسية فى الفكر البنائى عند ليفى ستروس . فبالإضافة إلى استخدام هذا التقابل

---

(1) DOMENACH : ( Esprit, Mars, 1973 ) p. 697.

(2) SARTRE J.-P. : «Critique de la Raison Dialectique», p. 124.

(3) LACROIX : «Panorama de la philosophie Française Contemporaine», p. 221.

في تفسير الظواهر الأثروبولوجية ، وهو ماسبق عرضه في القسم الأول من الرسالة ، يجد ليفي - ستروس يتخذ موضوعاً للتأمل المحض . فهو في محاضراته بالكوليج دي فرانس عام ( ١٩٥٩ - ١٩٦٠ ) يرى أن الثقافة والمجتمع تظهران لدى الكائنات الحية كحليّن متكاملين لمسألة الموت . والجانب الاجتماعي موجود لدى الحيوان ، ووظيفته أن يمنع الحيوان من معرفة أنه مائت ، وأما الثقافة فهي بمثابة رد فعل الإنسان حيال الشعور بأنه مائت . (١)

والفيلسوف البنائي لا يبعد كثيراً عن سارتر في هذه النقطة . فالثقافة عند سارتر هي انطلاق مستمر perpétuel arrachement وتجاوز dépassement أي ابتعاد عن العدم والموت . أما عدم الانطلاق فإنه يحدد بانزلاق في المادة الجاهدة ، أي يحدد بموت معاش للذات Mort vécu de La conscience . يفنى إلى الجحيم l' Enfer . غير أن سارتر يقرر عدم إمكانية رد الجانب الثقافي إلى الجانب الطبيعي (٢) ، وهو ما لا يوافق عليه ليفي ستروس . وإذا كانت محاضراته بالكوليج دي فرانس أشارت بالتقابل ( طبيعة / ثقافة ) إلى التقابل ( حيواني / إنساني ) ، يجد في محادثاته مع جورج شاربونيه (٣) أن ليفي ستروس يغير الحدود بين الطبيعية والثقافة . إذ أشار إلى أن الحيوانات يمكن أن يكون لها ثقافة : فالنمل يمكن أن يشيد قصوراً تحت الأرض غاية

---

(1) LEVI-STRAUSS : «Annuaire du Collège de France, Paris, 1960.

(2) AUDRY Colette : «L'attire», p. 81.

(3) CHARBONNIER, Georges : «Entretiens avec Cl. Lévi-Strauss, Plon, 1961.

في التعقيد . غير أن بقية النص يشير إلى أننا مازلنا في نطاق الطبيعة بسبب عدم وجود لغة بمعنى الكلمة . وفي « المجموعة الميثولوجية » نجد أن ليفي ستروس لا يتردد في نسبة الثقافة إلى ما هو غير الإنسان ( تفريد الطيور مثلا ) (١) .

ويتساءل ليفي ستروس عن السبب الذي من أجله يميل الناس إلى التميز عن الطبيعة رغم أنهم جزء منها ، وكان عليهم أن يستمروا على صلة بها إذا أراهموا الاستمرار في الحياة ؟ (٢) ثم يلاحظ ( وهي ملاحظة أقرب إلى علم الآثار منها إلى الأنثروبولوجيا ) أن الإنسان قد استعمل النار منذ القدم كي ينتقل بطعامه من حالة النية ( الطبيعي ) إلى حالة المطبخ ( المصطنع ) . وإذا تساءلنا عن السبب في هذا رغم أن الإنسان ليس مضطراً لأن يطبخ طعامه ، فإن ليفي ستروس يجيب بأنه يفضل ذلك لأسباب من نوع رمزي كي يميز نفسه عن الحيوانات . وهكذا كانت النار والطبخ رمزين أساسيين تميز بها الثقافة عن الطبيعة . (٣) والإنسان لا يتنكر تماماً للطبيعة ، فهو يخلق الثقافة على نسقها . وإذا كان إدراكنا للطبيعة الذي يبدأ بالحواس قد تمحض عن اكتشاف علاقات معينة ، فإن هذا مرجعه إلى طريقة عمل الحواس وأيضا العملية التي بمقتضاها يفسر المخ المثيرات التي تعرض عليه . أما النتاج الثقافي فإنه يشمل نفس هذه العلاقات المكتشفة ، أو أنه يتولد على نسقها . ولا يفني أن لنقل الطريق في تفسير ذلك . فليفى ستروس ليس مثاليا *idéaliste* على طريقة جورج باركلي ، فهو لا يزعم أن الطبيعة لا وجود

---

(1) FAGES J-B. : «Comprendre Lévi-Strauss», p. 46.

(2) LEACH Edmund : «Lévi-Strauss», p. 142-143.

(3) Ibid., p. 143:

لها إلا في إدراك ممارسة النفس الانسانية . فعند ليفي ستروس الطبيعة هي في ذاتها ،  
" en soi " ، تمثل الواقع الاصيل Une réalité authentique ، وهي محكومة  
بقوانين طبيعية يكشف عنها الإنسان بأبحاثه العلمية ، غير أن قدرتنا على إدراك  
طبيعة الطبيعة تحددها طبيعة أجهزة الإدراك عند الانسان (١) .

إن القضية الأساسية التي يتم لها ليفي ستروس هي : في البحث عن كيف ندرك  
الطبيعة . إن هذا الإدراك يبدأ بالحواس . وإذا كانت البيئة المحيطة تظهر لنا  
كتتابع لوحات منفصلة ولا متناهية وتنتمى إلى فئات محددة ، لذا فإننا في عملياتنا  
التركيبية ، عندما نخرج الطقوس أو عندما نكتب التاريخ ، إنما نقلد إدراكنا  
للطبيعة (٢) .

وبملاحظة خصائص التصنيفات التي تستخدمها وطريقة استخدام المقولات  
Catégories التي تصدر عنها يمكننا أن نتوصل إلى نتائج حاسمة تتصل بطبيعة  
التفكير الإنساني . وحيث أن المخ الإنساني هو نفسه ينسب إلى الطبيعة ويصدر  
عن نفس المادة لدى جميع بني البشر ، لذا فإن ، النتائج الثقافية الذي يتولد عنه لابد  
وأن يتصف بصفة العمومية Universalité كطبيعة المخ تماما (٣) .

---

(١) Ibid., P. 36—38.

(٢) راجع مثال اللطيف الكمسي بالفصل الثالث .

(٣) لسنا هنا بصدد تناقض في تفكير ليفي ستروس بالقياس إلى ما قدمنا  
آنفا ( في الفصل الخامس بالبنائية وخصائصه ' ) من أن الثقافة لها مفهوم يتصل  
بالفسيقية في كتاب القراية . ذلك لأنها تنتمي ، بالفسيقية على مستوى الظاهرة الخام  
وبالعمومية على مستوى البناء .

يقول ليفي ستروس في كتاب « الأنثروبولوجيا البنائية » :

« إن اللغة والثقافة هما مظهران مترازيان للباط أكثر تأصلا ، أعنى ذلك الضيف الحاضر بينما دون ما دعوة وجهت إليه للاشتراك في مناقشاتنا : النفس الانسانية » (١) .

### الإنس والاشعور :

وقد يتبادر إلى الذهن هنا لأول وهلة أن النفس عند ليفي ستروس هي وحدة ميتافيزيقية مستقلة عن الجسد أو أنها من الإنسان بمثابة الوعي أو الشعور . غير أن Fages يعلق بأن المقصود بالنفس الإنسانية هنا ليس الشعور وإنما هو بالضرورة اللاشعور (٢) . وليفي ستروس نفسه يقرر في موضع آخر (٣) « بأن دقضايا الرياضة تمكس النشاط الحر للنفس » ، ويعنى « أنها تعكس نشاط خلايا المخ ، وحيث أن النفس هي أيضا شيء ، فإن نشاطها يقيدها في فهم طبيعة الأشياء : بل إن التفكير البحث من الممكن أن يفسر على أن العالم يستعطن ذاته » .

la réflexion pure se résume en une intériorisation du cosmos  
وحيث أن هذا التفكير يشير — في صورة رمزية — إلى بناء العالم الخارجى  
Bath ، لهذا يتفق ليفي ستروس مع بت  
في « أن المنطق واللوجستيقا هي علوم تجريبية تلتزم إلى الإثنوجرافيا ولا ترد إلى علم النفس » (٤) .

(١) « الأنثروبولوجيا البنائية » ، ص ٨١ .

(2) FAGES J.-B. : " Comprendre Lévi-Strauss " , P. 43

(3) LEVI-STRAUSS : " La Pensée sauvage " , P. 328.

(4) BETH, E. W. : « Les fondements logiques des mathématiques » , Paris, 1955, p. 15. ( Cité par Lévi-Strauss ).

ويرى سيمونيس Simonis أن التركيب الخاص بالنفس الإنسانية هو  
اللاشعور الذي يتحدث عنه ليفي ستروس (١). إن هذا اللاشعور طبيعي naturel  
لأنه عام universel ، وهو يختص بالوظيفة الرمزية ، ويعمل إمكانياتها المعنوية  
porteur de ses possibilités de significations وهو يفرض دقواعده ،  
على كل عمل ثقافي . هو إذن ذو طبيعة منطقية (٢) .

Il est d'un naturel extrêmement logique

بما تقدم نجد أن اللاشعور هو أساس معقولة واتصال الظواهر الاجتماعية .  
كما نلاحظ أن الجانِب الاجتماعي والرمزي واللاشعور كلها متضمنة في بعضها  
البعض . فيفضل قوانين اللاشعور استطاع الإنسان أن يمتلك اللغة واستطاع أن  
يجعل الأشياء تتكلم بأن طبق عليها الرمز (٣) . وبعبارة أخرى ، إذا كان البناء  
اللاشعوري للنفس الإنسانية هو أساس التفكير الرمزي ، فإن ظهور التفكير  
الرمزي هو الذي يجعل الحياة الاجتماعية ممكنة وضرورية (٤) . وهكذا فإن  
ليفى ستروس في دراسته للبناءات الأولية للظواهر الثقافية، يكشف في نفس الوقت  
طبيعة الإنسان بل والعالم أيضا . وهو يقول في هذا المعنى : « إن  
الإثنوجرافيا تمنحني غبطة عقلية ، إذ أنها تكشف لي عن سبب معقولة الأنا  
والعالم معا » (٥) .

---

(1) SIMONIS Yvon : op. cit., p. 98.

(2) Ibid., p. 98.

(3) FAGES J.-B. : op. cit., p. 43.

(4) LEVI-STRAUSS «Introduction à l'oeuvre de Mauss»,  
p. XXXII.

(5) LEVI-STRAUSS : «Tristes Tropiques», p. 51.



وإذا كانت مشكلة المدرسة الفرنسية بعد دوركايم وليفي بريل هي العبور إلى الآخرين 'l'autre' accès رغم أن هذا هو نفسه تعريف الأنثروبولوجيا فإن ليفي ستروس يجعل من اللاشعور حداً أو سلباً بين الأنا والغير (1) le moi et autrui. وهو بالتعمق في الدراسة يتوصل إلى صور من النشاط هي في نفس الوقت لنا وللغير notres et autres ، وهي بمثابة شروط لكل حياة عقلية لكل الناس وتختلف العصور . وهكذا فإن فهم الصور اللاشعورية لنشاط النفس يسمح بالكشف عن الغريب لدى الآخرين الذي هو نحن أخرى un autre nous (أي مشترك بيننا وبينهم) . ونحن هنا بصدد مسارات لا شعورية itinéraires inconscients والتقاء rencontre بين الأنا والغير . وهي مسارات مخطط لها في البناء الفطري للنفس الإنسانية وفي التاريخ الخاص للأفراد والجماعات (2) . إن البحث في هذه المسارات هو شرط النجاح . ومن هنا كانت المسألة الأنثولوجية هي مسألة اتصال communication ، وكانت الأنثروبولوجيا هي العلم الوحيد الذي يجعل من الذاتية وسيلة البرهنة الموضوعية (3) .

واللاشعور عند ليفي ستروس لا يقتصر دوره على الوساطة بين الأنا والغير ، فهو يكتشف في أعماق الأنساق الاجتماعية بناء تحتى صوري - Une infra structure formelle ميل إلى تسميته تفكيراً لا شعورياً ، هو تسبق للنفس الإنسانية Anticipation de l'esprit humain كما لو كان العلم وجود سابق

(1) LEVI-STRAUSS : Introduction à l'oeuvre de Mauss, p. XXXI.

(2) Ibid., p. XXXI.

(3) LEVI-STRAUSS : Cours inaugural au Collège de France en 1960, (cité par Fages).

في الأشياء ، وكما لو كانت اللغات الإنسانية والثقافة بمثابة مرتبة ثانية للطبيعة<sup>(١)</sup> .  
فالأفراد ملك للبناء أكثر من كونهم يمتلكون له .

Elle "les a" plutôt qu'ils ne l'ont

ولن نجد هنا أن إهتمام ليفي ستروس بالبحث عن الحقيقة يفوق إهتمامه  
بالإنسان رغم أنه يبحث عن الحقيقة من خلال الإنسان *à travers l'homme* .  
ومن هنا أمكن القول بأن ليفي ستروس يقيم دعائهم فلسفة مادية متناقضة .

يقول ليفي ستروس :

« لقد وجد العلم الإجتماعي تحت البناءات بناء بعدي *métastructure*  
تسير على هديه ووفقا له . أما العلم الذي نتوصل إليه هنا فإنه لا يلمس الخاص  
والجزئي تماما كما لا تلمس الهندسة المعممة *généralisée* حقيقة العلاقات الملوسة  
للمكان الإقليدي<sup>(٢)</sup> . فالظاهرة الأمبيريقية هي خطوة أساسية في عملية الكشف ،  
« والإستقراء *induction* لا يقابل الاستنباط *Déduction* . ألم يبين جاليليو  
أن التفكير الحق هو حركة متصلة بين التجربة والتركيب العقلي »<sup>(٣)</sup> ؟

الوظيفة الرمزية :

إن الوظيفة الرمزية هي مبدأ الصواب والخطأ ، وذلك لأن عدد وراث المعاني

---

(3) MERLEAU-PONTY : op. cit., p. 155.

(2) Ibid.

(3) Ibid.

التي يمتلكها الإنسان يتعدى دائماً دائرة الأشياء المعروفة . فالوظيفة الرمزية يفنى دائماً أن تكون متقدمة en avance بالنسبة لموضوعها ، كما أنها لا تصل إلى الواقع إلا إذا تجاوزته أولاً في الخيال en le devançant dans l' imaginaire . وهنا نلاحظ أن لبني ستروس يهتم بتوسيع مدارك العقل كي يتمكن من فهم ما هو سابق على العقل qui précède la raison وما يتعداه qui l'excède لدينا ولدى الآخرين (١).

ويرى لبني ستروس أن المسألة لا تتعلق بتحويل المعطيات الخارجية إلى رموز ، وإنما برد الأشياء إلى طبيعتها أى إلى الفسق الرمزي الذي لولاه ، لما كان الاتصال بين هذه الأشياء مفهوماً . فالفسق الرمزي هو الذي يفسر معقولية هذه الأشياء . وإذا كان الجانب الاجتماعي يمثل حقيقة مستقلة ، فإن الرموز هي أكثر واقعية مما ترمز إليه les symboles sont plus réels que ce qu'ils symbolisent. كما أن الدال يسبق ويحكم المدلول (٢).

Le signifiant précède et détermine le signifié

### اللغة والرمزية :

يرى لبني ستروس أن اللغة والرمزية قد ظهرتاً دفعة واحدة (٣)، فلم تسم

(1) op. cit., p. 163.

(2) LEVI-STRAUSS : « Introduction à l'oeuvre de Mauss », p. XXXII.

(٣) مقدمة موس ، ص XXXII :

ويلاحظ بهذا الخصوص أن لويس دي بونالد Louis de Bonald وهو =

الاشياء بأسمائها تدريجياً . ذلك لأن دراسات البيولوجيا وعلم النفس قد أثبتت أنه كانت توجد مرحلة لم يكن هناك معنى لأى شيء ، ثم جدد مرحلة أخرى كل شيء فيها له معنى . وترجع أهمية هذه الملاحظة إلى أنها على العكس تماماً مما نجده فى مجال المعرفة ، إذ أن هذه الأخيرة تتكون ببطء وبالتدريج . فالإنسان قد تكلم العالم مبكراً ، غير أنه سيتعلم ببطء كيف يعرفه . . . وبعدها آخر ، فى اللحظة التى تحول فيها العالم فجأة إلى شيء له دلالة *devenu significatif* ، لم يصبح بنفس الدرجة معروفاً *connu* . ولينى ستروس هنا يشير إلى تقابل أساسى ، فى تاريخ النفس الإنسانية ، بين الرمزية *symbolisme* التى تتصف بعدم الاتصال *discontinuité* (لأنها ظهرت فجأة) ، وبين المعرفة التى تتصف بالاتصال *continuité* (لأنها تتكون ببطء)<sup>(١)</sup> . ورغم هذا التقابل فإن فتى الدال والمدلول *le signifiant et le signifié* تتآذران معا كجموعتين متكاملتين ، أما المعرفة وهى العملية العقلية التى تسمح بتوحيد الدال والمدلول فهى لم تبدأ إلا ببطء<sup>(٢)</sup> .

---

== كاتب سياسة فرلسى ( ١٧٥٤ - ١٨٤٠ ) قد سبق لينى ستروس فى هذه النظرية . فالنفس الانسانية عنده قد اكتسبت اللغة دفعة واحدة بينما كان الفكر فى سبات عميق . وتلك اللغة هى التى أخرجت الفكر من سباته ، غير أن Bonald يشير إلى أن الله هو الذى أعطى اللغة للإنسان ، وهو ما لم يتم له لينى ستروس .

راجع : Fages, op. cit., p. 50

وأينما : Louis de Bonald, «La révélation primitive», Leclère, 1803.

(1) LEVI-STRAUSS : Introduction à l'oeuvre de Mauss, p. XLVII.

(2) Ibid., p. XLVIII.

ويرى ليفي ستروس :

« أن بحريات الأمور في العالم تشير إلى أن الإنسانية قد اكتسبت دفعة واحدة  
بجالاتها تلاتا وخطته المفصلة وأيضاً فكرة علاقتها المتبادلة، غير أن هذه الإنسانية  
قد أمضت ملايين السنين في فهم ومعرفة أى الرموز في الخطوة يمثل الأوجه  
المتخفة للجمال . العالم كان ذا دلالة قبل أن يبدأ الإنسان في معرفة دلالاته  
L'univers a signifié bien avant qu'on ne commence à savoir  
ce qu'il signifiait وهذا التحليل السابق ينتج عنه أن العالم كان ذا دلالة  
a signifié منذ البداية ، وكان يعنى مجموع ما تصبوا الإنسانية إلى معرفته عنه  
الآن (١) ».

معنى المقدم :

إن ما نسميه تقدم النفس الإنسانية وتقدم المعرفة العلية لا يمكن إلا أن يكون  
تصحيحاً للتصنيفات *réctifier des découpages* وتجميعاً للتشابهات  
*définir des regroupements* وتعريراً للتضمنات  
*découvrir des ressources* ، وكشفاً لمنابع جديدة  
*appartenances* داخل شمول مغلق ومتكامل مع نفسه (٢) .  
*au sein d'une* *neuves*  
*totalité fermées et complémentaire avec elle-même.*

ونلاحظ بهذا الصدد أن فكرة « الشمول المغلق » تعنى أن مستقبل الإنسان  
le destin de l'homme ، بل مستقبل العالم بأسره يظل حبيساً داخل الحدود

---

(1) Ibid.

التي رسمها النموذج . ولهذا فإن الاعتقاد في التقدم وفي تحرير البشرية ، وهو الاعتقاد الذي مهدت له الثقة اللامتناهية في إمكانيات العلم ، إنما يشير الشعور بالضيق عند ليفي ستروس (١) . وفد هذا التفكير الأسطوري إلى أن يعكس الآية ، فيستبدله بفكرة أقول البشرية « Crêpuscule des hommes » . وترجع أهمية هذا الاعتقاد في نظره إلى أنه الأكثر تأقلا مع الحيرة التي تسيطر على العصر . وهو اعتقاد تشاؤمي يفضي إلى العدم ، إذ يتبدد كل شيء كما يتبدد الشفق في غيايب الظلام (٢) . وظاهر أن هذا الاعتقاد لا يتمتع بأي مساندة من قبل العلم . وإن كان يذكرنا بأقوال عائلة لفي سانت إكزوبيري Saint-Exupéry (٣) وبرنانوس Bernanos (٤) . يقول برنانوس : Bernanos :

« إن الإنسانية مجردة عن أساطيرها ودياناتها ومستسلمة للغة العلم والقوة إنما هي مهددة بالموت برداً » (٥) .

ولقد تجمدت الإنسانية عن أساطيرها . و فابشولوجيا تخضع قوى الطبيعة في الخيال وبالخيال ، وقد اختفت الميثولوجيا عندما تم إخضاع هذه القوى في الواقع » (٦) .

(١) راجع : Panoff : Esprit, Mars 1973, p. 709.

(٢) نفس المصدر السابق ، بالإضافة إلى « الإنسان العاury » ، ص ٦٢٠ .

(٣) طيار وكاتب فرنسي ، ولد في ليون ( ١٩٠٠ - ١٩٤٤ ) .

(٤) كاتب فرنسي ولد في باريس ( ١٨٨٨ - ١٩٤٨ ) .

(٥) DOMENACH ; Esprit, Mars 1973, p 698.

(٦) Mao Tsé-Toung, Quatre Essais philosophiques (Editions eu langues étrangères, Pékin 1967), p 73.

ونلاحظ بخصوص فكرة « السمول المفق » أيضاً أنها تنمى مع تصور ليفي ستروس لفكرة الزمن الذى يشبهه بسلسلة حلقاتها البشر ، عبر القرون ، وهى مع هذا لا تمثل سوى إنسان واحد لا يتقدم أبداً (١).

وكان ليفي ستروس قد انبهر بقائمة العناصر الكيميائية للمندليف Mandeléeïeff وأيضاً بقانون الوراثة « Code génétique » . إذ لا شك أن فكرة المجموع المنتهى واللا متدهى فكرة مطمئنة لأنها تطبيق لبعض القواعد البسيطة ولأن المجهول اليوم يبقى مغلقاً داخل صندوق له رقم ، وهذا يعنى أن إكتشاف الغد كان معداً له منذ الأس ، كما يعنى أن المستقبل يخضع للجمعية l'avenir est précontraint (٢).

ويؤكد ميرلوبونتي أن « البنائية تحمل مجدول زمنى لبناءات القربا يمكن مقارنته بمجدول العناصر الكيميائية للمندليف (٣) » ، كما يرى :

« أن اقتراح برنامج عام لتقنين البناءات هو ظاهرة صحية ، لأنه يسمح لنا باستنباط بعضها من البعض الآخر ، كما يسمح - ابتداء من الانساق الموجودة - بتركيب مختلف الانساق الممكنة . أليس فى هذا توجيهه للبلاهة الأميريكية نحو

---

(1) DOMENACH : «Esprit», Mars 1973, p. 693.

(2) PANOFF : «Esprit», Mars 1973, p. 707.

(3) MERLEAU-PONTY : op. cit., p. 154.

مندليف هو كيمائى روسى (١٨٣٤-١٩٠٧) ، استطاع أن يتنبأ بخصائص بعض العناصر الكيميائية غير المعروفة ، وأن يصنف هذه العناصر فيجعلها تحتل مكاناً داخل قائمة عامة تشمل جميع العناصر .

بعض المؤسسات الموجودة ، وإلى بدون هذا البرنامج النظرى المسبق ، قد تمر دون أن ندرك ا ، (١)

ويؤكد بالنوف panoff أيضاً أن البنائية أرادت أن تطبق أ نموذج ماندلييف على دراسة الأساطير ، غير أنه يرى أن فى هذا خروجاً على الأفكار العامة لـ ليفى ستروس وإلى عرفت عنه حتى سنة ١٩٥٨ . (٢)

وإذا كانت أم مايوحي به منهج مندلييف هو فكرة المجموع المنتهى واللامتد l'idee d'un ensemble fini et inextensible فإن الباحث لا يسمه إلا أن يقرر أن ليفى ستروس يظل متأسفاً مع أفكاره العامة على الرغم مما يزعم بالنوف ، خصوصاً وأن فكرة المجموع المنتهى واللامتد لا تختلف كثيراً عما جاء فى مقدمة د علم الاجتماع والانثروبولوجيا ، وإلى كتبها ليفى ستروس سنة ١٩٥٠ من د أن تقدم المعرفة العلمية لا يمكن إلا أن يكون تصحيحاً للتصنيفات وتجميعاً للامتنشاهات ، وتمريضاً لامتضمنات ، وكشفاً لمتابع جديدة داخل شمول مغلق .

ونلاحظ أن ليفى ستروس يضطر إلى الاستعانة بالعقل المقدس l'entendement divin كما يضطر إلى إدخال فكرة المانا Muna على اعتبار أنها الصفة اللازمة لكل تفكير بدائى ، أو « متحضر » .

أما عن العقل المقدس ، فإنه يستعين به لأنه « يستوعب عدم التكافؤ بين

---

(1) MERLEAU-PONTY : op' cit., p. 154-155.

(2) PANOFF : "Esprit" ; Mars 1973, p. 707.



الدال *signifiant* والدلول *signifié* ، (١) . وهو يرجع سبب علم التكافؤ إلى زيادة في كثافة وكَم الدال بالنسبة «الدلول» . إن هذا «الدال» الزائد يسميه لسبق ستروس «*le signifiant flottant*» وهو ليس شيئاً آخر سوى «المانا» . (٢) .

«المانا» هي قوة وعمل ، صفة وحالة ، أسم وصفه وفعل في نفس الوقت ، مجردة وملبوسة *abstraite et concrète* ، موجودة في كل مكان ومعددة بمكان معين في نفس الوقت . المانا إذن هي هذا كله . (٣)

يقول لسبق ستروس :

«نحن ظاهرياً أبعد ما نكون عن «المانا» ، أما في الواقع فنحن قريبون جداً منها ... وذلك لأنه يوجد فارق في الدرجة وليس في النوع بين مجتمعات رسخت فيها المعرفة العلمية ، وأخرى لم يتسنى لها ذلك» . (٤)

فالمانا توجد وراء كل فن أو شعر أو اختراع أسطوري أو جمالي . (٥)

#### الوظيفة الرمزية والعلم :

إن البنائية تجعل العلم ناعماً من التفكير الرمزي . والتفكير العلمي يضع الماناء في اعتباره ،

- 
- (1) LEVI-STRAUSS : 'Introduction à l'oeuvre de Mauss, p. XLIX.  
(2) Ibid., P. XLIX.  
(3) Ibid., P. L.  
(4) Ibid., P. XLVIII  
(5) Ibid., P. XLIX.

إلا أنه يحاول أن يمتصها ، أو أن ينظفها إلى حد ما . (١)

وإذا كان التفكير الرمزي أو الأسطوري يدرك شمول العالم المحسوس ويعمل على رده إلى النسق الرمزي أى إلى فئة « الدال » ، فإن التفكير العلمى البنائى يجد فى معرفة المدالولات *les signifiées* ، أى المحسوسات ، بواسطة تنظيم عقلى أو بإعادة تنظيم فئة « الدال » ، فى مواجهة المدالولات . والتفكير العلمى لا يبدأ بتجريد صورى *abstraction formelle* . إنه « بنائى » بمعنى أن « الدال » يعمل لى أن يتطابق بقدر الإمكان مع « المدال » أو « المضمون » . ومن هنا يتضح أن التفكير العلمى البنائى هو الأتقرب للتفكير الرمزي « البدائى » ، أما التفكير المجرد الصورى فهو أبعد ما يكون عنهما لأنه يأخذ فى الاعتبار فئة « الدال » وحدها .

#### البنائية والمذهب الصورى :

إذا كان المذهب الصورى بوجه عام *le formalisme* يحتم وجود تقابل بين المجرد والمحسوس فإن هذا ما ترفضه البنائية . ففى مقال بعنوان « البناء والصورة » *la structure et la forme* كتب ليفى ستروس :

« إن المذهب الصورى *formalisme* يفصل بين الصورة *la forme* والمضمون *le contenu* . فالصورة هى وحدها المقولة *intelligible* ، أما المضمون فهو مجرد عن أى قيمة لها معنى . *dépourvu de valeur signifiante* .

أما بالنسبة للبنائية ، فإن هذا التقابل غير موجود . فلا يوجد المجرد من

---

(1) FAGES J.-B. : *op. cit.*, P. 50 ;

ناحية والملموس من ناحية أخرى . كما أن الصورة والمضمون ينتسبان إلى طبيعة واحدة ويخضعان لنفس التحليل ، . (١)

وهذا يعني أن للمنطق اللاشموري يخضع لما يخضع له المنطق العلمى من قوانين ، علماً بأن هذا الأخير يصب على دراسة الملموس .

ولتوضيح ذلك يذكر لىنى ستروس فى نفس المقال أنه فى سرد الأحداث لأسطورة معينة نجد أن « الملك » ليس فقط ملكاً ، و « الراهبة » ليست مجرد راعية ، بل إن هذه الكلمات أو المدولات les significés التى تغطيها تصبح وسائل عموسة تركيب نسق معقول يتكون من تقابلات oppositions : بين ( ذكر / أنثى ) ، طبيعة ، ، ( فوق / تحت ) ، ثقافة ، . كما يتكون من كل التغيرات الممكنة permutations بين هذه الألفاظ . (٢)

وخلاصة القول أن البنائية تهتد كثيراً عن المذهب الصورى .

### البنائية ومذهب كنىط :

غير أننا من الممكن أن نلئس تقارباً بين البنائية ومذهب كنىط : فبالإضافة إلى عبارات وردت بخصوص الحال والمدلول ، وكيف أن العملية العقلية التى تسمح بتوحيدهما هى المعرفة ، نجد بكتاب « الأثروبولوجيا البنائية » عبارة

---

(1) LEVI-STRAUSS : « La Structure et la forme », in Cahiers de l'Institut de Science Economique Appliquée, Mars 1960.  
( cité par Fages ).

(2) Ibid.

عن اللاشعور تقول : « اللاشعور فارغ دائما ... وتنحصر حقيقته في فرض قوانين بنائية على عناصر تأتي من الخارج » (١). إن هذه العبارة تذكرنا مباشرة بقوالب الفكر عند كنت ، تلك القوالب التي تطل فارغة إن لم تأنها المدركات من الخارج .

وكان بول ريكور Ricoeur فده وصف بنائية لبقي ستروس بأنها هي المذهب الكنتي بلا موضوع متساى - *Un kantisme sans sujet transcen-* dent . وهذا يعنى أن البنائية تفرق عن مذهب كنت في أنها لا ترى في البناءات مقولات تتأتى بالذات ( أى تطبقها الذات على أشياء تأنها من العالم الخارجى ، فتعصر فيها النظام بدلا من الفوضى وعدم التنظيم ) . فالبنائية تنظر للبناءات على أنها موجودة في الأشياء ، وتمكسها النفس على اعتبار أنها شيء بين الأشياء . وفي هذا يقول لبقي ستروس : « إن التحليل البنائى لا يظهر في النفس إلا لأن أنموذجه فده وجد أولا في الجسم ، وبعبارة أخرى فإن الرموز التي يستخدمها علم الإنسان لا ترد إلى رموز أخرى بقدر ما ترد إلى أشياء » (٢). هذا بالإضافة إلى أن العالم يسرده النظام عند لبقي ستروس .

موقف لبقي ستروس من التاريخ :

لقد كانت نقطة الخلاف الأساسية بين سارتر ولبقي ستروس هي ما إذا كان من الممكن أن يعطى مكان الصدارة للتاريخ عند البحث عن حقيقة الإنسان .

(1) LEVI-STRAUSS : «Anthropologie structurale», p. 224-225.

(2) LEVI-STRAUSS : «L'Encre et le Feu», p. 106-109.

وليني ستروس يجادل التاريخ لغرض دفاعي *apologétique*  
ونقدي *Critique* .

وفي مجال الدفاع عن البحث الأنثروبولوجي يشير ليني ستروس إلى أن هذا  
البحث تحكمه الضرورة *la nécessité* ، وهي من أهم صفات العلم ، ذلك لأنه  
ينصب أساساً على بناءات لاشعورية تنبثق عنها الطوائف الاجتماعية . في حين  
أن البحث التاريخي الذي يدرس الأحداث التاريخية على أنها تعبيرات شعورية  
*des expressions conscientes* ، يظل أبداً سجين صفة العرضية  
*contingence* وهي عند العلم .

ويلاحظ Emilio de Ipola أن التاريخ والمعرفة التاريخية بوجه عام  
يظهران باستمرار في كتابات ليني ستروس على أنها من الموضوعات الخلافية  
التي لم تحسم أبداً ، كما يلاحظ أن كثرة الجدل مع المؤرخين ليس في الواقع إلا  
علامة على صعوبة مينة تخص الاتجاه البنائي للأنثروبولوجيا . بل إن كثرة  
ظهور هذا الموضوع في كتابات ليني ستروس مامو إلا بمجهود متواصل لمحاولة  
السيطرة على نقص معين في النظرية البنائية يظهره التاريخ . (١)

في الفصل الأول من كتاب « الأنثروبولوجيا البنائية » يحاول ليني  
ستروس أن يقرب بين التاريخ والأنثروبولوجيا . فهو يرى أن التاريخ  
والأنثروبولوجيا موضوعاً واحداً هو الحياة الاجتماعية *la vie sociale* ، كما  
يرى أن هدفها واحد هو « فهم أحسن للإنسان » . أما من حيث المنهج ،

---

(1) DE IPOLA : « Ethnologie & Histoire », cahiers internationaux  
de sociologie, Volume XLVIII, 1970, p. 38.

فالتاريخ تنتظم معطياته حول التعبيرات الشعورية للحياة الاجتماعية  
les expressions conscientes de la vie sociale ، في حين أن  
منهج الأنثولوجيا يتحدد بالنسبة للشروط اللاشعورية للحياة الاجتماعية  
les conditions inconscientes de la vie sociale (١) .

ويعلق De IPola بقوله : (٢)

و لأن التقابل بين شعور Conscient ، ولاشعور Inconscient  
في كتابات ليني ستروس ، إنما يدخل نظرية الشعور في التاريخ ونظرية  
اللاشعور في الأنثولوجيا . ودخول النظرية في هذه الحالة يؤدي إلى إنتاج  
موضوع نوعي spécifique ، وبالتالي إلى معطيات données متباينة .  
وهنا لا يمكننا أن ندعى أن للتاريخ والأنثولوجيا موضوعاً واحداً ، ذا هوية  
واحدة Identité d'objet .

و هذا بالإضافة إلى أن القول بأن التاريخ هو علم التعبير عن الحياة الاجتماعية  
Science des "expressions" de la vie sociale

والأنثولوجيا هي علم شروط الحياة الاجتماعية

Science des "conditions" de la vie sociale

هذا القول نفسه دليل على تبين موضوع العالين .

ونحن على حق في أن نتساءل عما إذا كانت هذه الشروط conditions ليست

---

(1) LEVI-STRAUSS : «Anthropologie structurale», p. 24,25.

(2) DE IPOLA : op. cit.

في الواقع سوى شروط لتلك التعبيرات *expressions* ومبدأ مفسر  
لحقيقتها ومقوليها ١

غير أن الشيء المؤكد عند ليفي ستروس هو أن بين هذه الشروط وتلك  
التعبيرات علاقة المستتر بالظاهر ، والمأهية بالظواهر واللاشعور بالشعور ١  
وفي الفصل الأول من كتاب « الأنثروبولوجيا البنيائية » ، نجد أيضا عند  
ليفى ستروس أن موضوع التاريخ هو الأحداث *événements* التي هي  
تجسيد للظواهر الاجتماعية ، أما موضوع الإثنولوجيا فهو استخلاص البنيات  
اللاشعورية *les structures inconscientes* التي تنظم هذه الظواهر  
*qui sous - tendent ces - phénomènes* ، ونحن هنا بصدد تقابل بين  
الحدث *événement* ، والبناء *structure* .

أما في الفصل التاسع من كتاب « تفكير الفطرة » ، ف نجد أن ليفي ستروس  
يهاجم التاريخ ، وينوقف عن محاولة إيجاد التقارب بينه وبين الإثنولوجيا .  
وهذا المحوم يستهدف أولا مزاعم بعض المؤرخين وبعض فلاسفة  
التاريخ القائلة بأن للأبحاث التاريخية فضل لإعفاء العقول على بقية العلوم .  
ويرى ليفي ستروس (١) أن هذه المزايم مصدرها سوء تفهم الحاصل بطرق  
المنهج التاريخي وكيفية تركيب الأحداث . ذلك لأننا إذا افترضنا أن الواقعة  
التاريخية *le fait historique* هي شيء حدث في الزمان ، فلنا بعد ذلك أن  
نفسال بما إذا كل شيء ، قد حدث فعلا ١ إن أحداث أي ثورة أو أي حرب يمكن  
إرجاعها إلى العديد من الحركات النفسية والفردية *mouvements psychiques et*  
*individuels* ، وكل واحدة من هذه الحركات هي ترجمة لتطورات لاشعورية ،  
وتلك الأخيرة يمكن أن ترجع بالتحليل إلى ظواهر عينية ، وهورمونية وعصبية ،  
ومرجعها كلها إلى فيزيائية وكيائية .

(1) LEVI-STRAUSS : «La Pensée sauvage» , p. 340

وبناء على ما تقدم ، فإن الواقعة التاريخية ليست من معطيات التجربة ، ذلك لأن المؤرخ هو الذى يركبها بالتجريد كما لو كان مهتداً بالراجع إلى مآلها .

فالحدث إذن ليس إلا نتاج مجموعة من العمليات المنهجية ( التى تتضمن التجريد ) ، والى توفى تفتت الواقعة الذى يخناه المؤرخ . أما فكرة أن للتاريخ فضل معرفة تعاور المجتمعات البشرية كعملية متصلة ، ففى لا تصمد أمام التحليل ، خصوصاً وأن التاريخ يضطر إلى إستخدام فئات تاريخية *classes de dates* تصف كل منها عمالاً تاريخياً معيناً *un domaine d'histoire* . ولا شك أن معنى أى واقعة تاريخية لا يعتمد إلا على صيغ متفق عليها مثل يوم ، سنة ، قرن ... الخ . وهذه الصيغ تنتمى لفسق معين . والأحداث التى لها مغزى بالنسبة لفسق قد لا يكون لها نفس المغزى بالنسبة لفسق آخر . فمثلاً نجد أن الفقرات الأكثر أهمية فى التاريخ الحديث والمعاصر ، تصبح غير ذات أهمية لو أنها صيغت فى فسق ما قبل التاريخ .

ومعنى هذا أن فكرة الإستمرار التاريخى *la continuité historique* ما هى إلا وهم . فالأحداث لا معنى لها إلا بإرجاعها إلى فسق لا يتصف بالاستمرار . وحيث أنه من الممكن وجود أكثر من فسق ، إذن لا بد من التسليم بوجود حقيقى أو بالقوة لكثرة تاريخية منفصلة متناسب قدرتها فى التفسير تناسباً عكسياً مع كم المعلومات التى تحتلها .

ويوضح ليني ستروس ذلك بقوله :

« إن التاريخ القصصى ، أد الذى يحكى سير الأبطال هو تاريخ ضعيف لا يحتوى فى ذاته سبب مقبولته ، وإنما هو مدين بهذه المقولية لتاريخ أقوى



إذا احتضنه هذا الأخير ( أى إذا فهم من حادله ) ، خذاً بأنه رغم ذلك أكثر ثراء من الناحية الإخبارية ، وهذه الساحة الإخبارية تضعف ثم تتلاشى تدريجياً كلما انتقلنا إلى أنواع من التاريخ أكثر قوة (١).

وعلى هذا فإن المؤرخ عليه أن يختار بين تاريخ مفسر غير أنه فقيس من الساحة الأسمارية ، وبين تاريخ وصفي وعاجز عن التفسير .  
•sans portée explicative

وهذا كله معناه أن التاريخ ليس له أى غنى على غيره من العلوم لأن فاقد الشيء لا يعطيه . فهو إما مفسر وفقير من الناحية الإخبارية ، أو غنى من الناحية الإخبارية غير أنه وصفي وليس مفسراً . فكيف يمكنه أن يكون مبدأ لتفسير التطور مثلاً ؟ ونلاحظ أن هذه طعنة قوية بوجهها لى ستروس للمدافعين عن التاريخ .

إن الحدث التاريخى يتعرف بأنه فريد unique ، وفرد Singulier ، وجديد nouveau . ومعنى ذلك أن الأحداث تخفى وراءها دائماً حالات نفسية وفردية . هذا بالإضافة إلى أن التاريخ إذا نجح فى الوصول إلى تفسير معين فيبدو أن هذا التفسير قد أعطى مسبقاً بواسطة المؤرخ نفسه . وهذا الأخير يظل سجين إدراكه الخاص للمعطيات التاريخية ، وهو إدراك حدى بالدرجة الأولى ، يكون بمثابة نقطة البداية للعمل ، وأيضاً للمعرفة التاريخية .

وفى مقال لى ستروس المسمى : « تحديد فكرة البناء فى الأنثولوجيا » (٢)

(1) Ibid., p. 346.

(2) LEVI-STRAUSS : «Les limites de la notion de structure en ethnologie» (cité par De Ipola).

يقول ليفى ستروس عن موضوع التاريخ : إنه الطريقة الخاصة التي يعاش بها الزمن بواسطة إنسان عايش *la façon particulière dont la temporalité est vécue par un sujet* .

وهذا معناه أنه لا توجد قضية إلا بالنسبة لإنسان منخرط في صيرورة التاريخ أو في جماعة معينة . كما أنه في نفس الجماعة تتعدد القضايا *procès* بتعدد الجماعات المتداخلة معها *sous-groupes* . لذا ، فإنه بالنسبة للأرستقراطي وبالنسبة لشخص معدم ، فإن ثورة ١٧٨٩ في فرنسا لا تمثل نفس القضية .

ولما كان الأمر بالنسبة للتاريخ يتوقف دائماً على الموضوع الدارس (*Sujet*) لذا فإن شرط إمكانية المعرفة التاريخية يكن في الأثر المستمر لشعور الجماعة أو المؤرخ ، وهذا الشعور مركب دائماً .

ومن هنا نرى أن «التعبيرات الشعرية» *Les expressions conscientes* التي وردت كموضوع للتاريخ ، هي منه بمثابة نقطة البداية ودعامته الأساسية .

وإذا كان البحث التاريخي يقوم على إختيار وتجهيد المعطيات مع الاستعانة بألساق تاريخية منفصلة ، وإذا كان ولا يزال يرتكز على فهم علاقة القبل والبعد ، فإنه يحدث حتماً أن توجد معطيات وسطى بين حدثين يهملها المؤرخ لتعذر الوصول إلى عللها . وإن دل هذا على شيء ، فإنه يدل على أن المعرفة التاريخية عاجزة عن التوصل إلى ضرورة حالة للموضوعات . وتفتق بذلك صفة الضرورة لتحل عليها صفة العرضية *la contingence* .

عندما نتحدث عن الإثنولوجيا والتاريخ ، يمكننا إذن بناء على ما تقدم أن نضيف «ضرورة» *nécessité* إلى الإثنولوجيا وعرض *contingence* إلى

التاريخ ، كما سبق أن أضفنا « لا شعور » *inconscient* للبحث الاثنولوجي ،  
و « شعور » *conscient* للتاريخ . وهذا الفصل بين « ضرورة » *nécessité* ،  
و « عرض » *contingence* عند ليفي ستروس هو فصل بين ماهو على وما هو  
غير على .

وليفي ستروس الذي يتحاشى أن يعلن صراحة أن التاريخ ليس  
علما في كتاب « تفكير الفطرة » ، يصرح بذلك دون أدنى لبس في كتاب « النى  
والمطبوع » . يقول : « إن التاريخ كعلم ينبغي أن يعترف بأن طبيعته لا تختلف  
كثيراً عن طبيعة الأسطورة » <sup>(١)</sup>.

وليس معنى هذا أن التحليل البنائي يستبعد كبداً كل ما نأتى به الأبحاث  
التاريخية ، إذ العكس تماماً هو الصحيح ، فكتاب « تفكير الفطرة » يعتبر التاريخ  
مساعداً ومعيناً للاثولوجيا البنائية ، بمعنى أنه يمد هذه الأخيرة بالمعلومات  
الأمبيريقية . والتاريخ هنا له دور شبيه بدور الإثنوجرافيا . فهو يعطى معلومات  
ضرورية للبحث الاثنولوجي لتكوين نماذج نظرية *modèles théoriques* .  
ومن هنا كان القشابه بين دور الإثنين في خدمة البحث الإثنولوجي .

التاريخ إذن ضرورى لأنه يقدم المعطيات الأمبيريقية الضرورية لتكوين  
نماذج نظرية . ومن هنا ترى أنه ليس له موضوع محدد ، فهو عبارة عن مرحلة  
ضرورية لأي بحث في العلوم الإنسانية أو غير الإنسانية .

وفي كتاب « من العسل إلى الرماد » <sup>(٢)</sup> يرجع ليفي ستروس مرة أخرى

---

(١) « النى والمطبوع » ، ص ٢١ .

(2) LEVI-STRAUSS : « Du Miel aux cendres » , p. 408

إلى تأكيد أهمية الحدث التاريخي وبقدر بأن التحليل البنائي لا يحدد دور التاريخ، بل على العكس من ذلك فإنه يعترف له بإمكان الصدارة وذلك لأنه لا يمكن تصور وفهم الضرورة *la nécessité* اللازمة للبناءات دون الاعتراف بدور التاريخ وما يقبمه من صفات العرضية .

لمكانية وجود البناءات ( أو البنيات ) متعاق إذن بشرط هو وجود الأحداث العرضية ( التاريخ ) .

ولدى Engels في خطاب إلى صديقه Bloch في ١٨٩٠/٩/٢١ نجد صيغة مماثلة عندما يتحدث عن أهمية البناءات الفوقية *superstructures* .

يؤكد إنجلز أن البناءات الفوقية لا يجب إعتبارها مجرد ظواهر عرضية للقاعدة الاقتصادية ، ذلك لأن لها دورا خاصا داخل التطور التاريخي ، يمكنها من تحديد صور الصراعات التاريخية. وهنا تظهر مسألة الاستقلال النسبي للبناءات الفوقية ، وهل يقلل هذا من أهمية القاعدة الاقتصادية ودورها الملزم ؟ ؟

ويضطر إنجلز إلى تفسير ذلك فيقول : إن للبناءات الفوقية ، من خلال تفاعلها المتبادلة تحدث سلسلة لامتناهية من الأحداث المنتظمة ، وهذه الأحداث في مجملها ينبغي أن تكون عارضة ولا معقولة ، ومن خلالها يفتح طريق الحركة الاقتصادية المنتصف بالضرورة *nécessité* . وهنا يخرج الضروري من العارض .

وهنا نجد تناها قويا جدا مع موضوع البناءات لدى ليفي ستروس والعلاقة بين البناءات *structures* والأحداث *événements* .

وفي كتاب « من المسئل إلى الرماد » أيضاً (١)، يرى ليفي ستروس أن الحرافات التي دوسها لدى الثقافات المختلفة في العالم الجديد ( قبائل أمريكا الشمالية ) تضعنا في نفس المستوى على عتبة الضمير الانساني *au seuil de la conscience humaine* ، ذلك الضمير الذي أظهر لدينا الفلسفة ثم العلم ، بينما لدى ( الهنوجيين ) لم يظهر شيئاً من هذا . وينبغي أن نستنتج من هذا الاختلاف (بيننا وبين الهنوجيين ) أن الانتقال من مرحلة إلى أخرى لم يكن ضرورياً ، ذلك لأن فترة الكون في حالة النواة ، *la dormance de la graine* ، وهي المدة التي لا يمكن التنبؤ بها ، والتي تمر قبل ظهور الانبثاق الداخلي (الآلي) ، تلك الفترة لا تتوقف على البناء الداخلي والتركيب الخاص بالنواة ، وإنما على مجموع في غاية التعقيد من الظروف التي تأخذ في الاعتبار التاريخ الفردي لكل نواة ، وأيضاً جميع المؤثرات الخارجية .

وما يقال عن النواة ينطبق أيضاً على الحضارات . وهنا نلاحظ - كما هو الحال عند إيجاز - أن الضرورة البنائية وإن أتت من خارج الأحداث العارضة إلا أنها مع المآخذ أن تتحقق بدون هذه الأحداث .

ولما كانت الأحداث عارضة دائماً ، لذا فإن السبل المؤدية إلى بناءات هي بالتالي عديدة أيضاً . غير أن هذه البناءات تعبر مع ذلك عن خصائص أساسية وعامة لدى كل المجتمعات البشرية (٢) . وهذه الخصائص الأساسية والضرورية هي المدخل الوحيد للمعرفة العلمية .

---

(1) PP. 407, 408.

(2) Ibid., p. 408.

وإذا كل ليفي ستروس يقرر بأن هذه الخصائص تظل موجودة بالقوة إلى أن تتحقق بفعل الأحداث العارضة (١) ، فالمسألة التي تفرض نفسها الآن هي : ماهية العلاقة بين البناءات والأحداث .

يرى دى إيبولا أن الأيديولوجية البنائية تعمل دائما على سد الطريق أمام أى توضيح لهذه المسألة ، ونحن نسرأنا بصدد تناقض ظاهر في معالجتها لها . (٢)  
ففي كتاب « الأنثروبولوجيا البنائية » يقول ليفي ستروس :

« ينبغي أن نكتفي بالوصول إلى البناء اللاشعوري والمستتر لكل مؤسسة أو عادة اجتماعية ، لكي نخصل على مبدأ للتفسير صالح لمؤسسات وعادات أخرى ، بشرط أن نستمر في التحليل إلى أبعد حدوده . » (٣)

ومعنى هذا أن البناءات هي مبدأ مفسر لحقيقة ومعقولة الأحداث .

وفي خاتمة كتاب « من العسل إلى الرماد » Du Miel aux Cendres  
يميل ليفي ستروس إلى تقيض ذلك ، يقول :  
« إن البناءات لا يمكنها أن تكون شرطا لمقولة الأحداث التاريخية ...  
بل على العكس من ذلك فإن أستكمال البناءات يعتمد على الأحداث . »  
ثم يعترف في موضع آخر (٤) بصعوبة المسألة فيقرر :

---

(1) Ibid

(2) DE IPOLA : op. cit., p. 53.

(3). LEVI-STRAUSS : «Anthropologie Structurale», p. 28.

(4) LEVI-STRAUSS : Critères scientifiques dans les disciplines sociales et humaines, p. 205. (Cité par De Ipola).

دأن العلوم الاجتماعية والانسانية لا يستبعد أن يشوبها عدم اليقين كشال العلاقة بين البناء والحدث . فإدراك أحدهما يجعلنا نجعل الآخر والعكس .

وحيث أن لسيقي ستروس يطالب - كما فعل أنجلز - بفصل تام بين مراتب البناء ومراتب الأحداث *l'ordre de l'événement et l'ordre de la structure* ، لذا فإن العلاقة المتبادلة بينهما ، والتي لا يمكن تصور عدم وجودها ، تصبح غير ممكنة *impensable* . وحيث أنه لا يمكن الأخذ بوجهة نظر البناء والحدث *événement* في نفس الوقت ، إذن لابد من الاختيار بينهما . ولكن مسألة أخرى يمكن أن تظهر وهي : كيف يمكن أن نبرر الاختيار العشوائي ؟ هذا الصمت النظري يسخر منه *De Ipola* (١) ويقول : « إن صحة النظرية البنائية التي تستهدف صرامة العلم تظل معلقة إلى أن يبرر هذا الصمت النظري الذي تستند إليه . »

كما تقدم عن العلاقة بين البناء والتاريخ نلاحظ أن هذه المسألة هي من المسائل التي قلنا انشغل بها العلماء ، كما نلاحظ أن كثرة ظهورها في كتابات لسيقي ستروس من شأنه أن يلقي الضوء على البعد الفلسفي الذي لا يمكن أن ينقسم عن الاتجاه الباقي .

### علم الجمال

سبق أن ذكرنا في هذا الفصل أدب ازدواج التقابل ( طبيعة / ثقافة )

---

(1) DE IPOLA : op. cit., p. 59.

كان من أهم المحاور الأساسية في الفكر البنائي عند ليفي ستروس . فهو يستخدمه في تفسير الطواهر الأنثروبولوجية ، كما يتخذ موضوعاً للنأمل المحض ، وما هو الآن يستند إليه في موضوع يتصل بالجمال التقايدى للكشف الفلسفى ألا وهو علم الجمال Esthétique . فهو عندما سئل عن دور الفنان أجاب بقوله : هو الانتقال من الطبيعة إلى الثقافة passage de la nature à la culture (١) . فال موضوع الذى يماجه الفنان هو جزء من الطبيعة ، والفنان يخرج به إلى مفهوم جديد يمكن أن يتداول . وهذا يعنى أنه يخرج به إلى اللنة أو إلى الثقافة . إن الخصائص الأساسية التى يكتف عنها الفنان فى الموضوع هى نفسها خصائص النفس البشرية (٢) . أى أن العمل الفنى يكون ناجحاً عندما يعبر عن البناءات المشتركة للنفس والموضوع . كما أن « التذوق الفنى هو مظهر حسمى للبناء » (٣) .

ويرى ليفي ستروس أن الفنان والبنائى يقومان بتففيذ برنامج متماثل . فكلامهما لا يصنع الحدث événement ابتداء من بناءات نظرية . وكلاهما يستهدف التوصل إلى معنى signification يذنباً بالضرورة من التقاء بناءات نفسه ببناءات « الأحداث » فى الطبيعة أو فى المؤسسات الاجتماعية (٤) .

وفى الفصل الثانى عشر والرابع عشر من كتاب « الأنثروبولوجيا البنائية » يدرس ليفي ستروس الدوافع والمؤثرات الفنية فى شعوب تقطن آسيا وأمريكا .

(1) Entretiens avec Cl. Lévi-Strauss, p. 131.

(2) Ibid., p. 131.

(3) LEVI STRAUSS : « Homme nu », p. 574.

(4) FAGES J.-B. : op. cit., p. 106-107



وهو يرى أنه إذا وجد تماثل في الأداء الفني رغم اختلاف الثقافات والقارات والزمان فإن هذا التماثل يمكن تفسيره بما يطلق عليه لبني ستروس « اتصالات داخلية » *des connexions internes* .

فالاتصالات الداخلية هي وحدها التي تفسر الاستمرار والتبنيات *la persistance* <sup>(١)</sup> لأنها تشير إلى لاشعور مركب *inconscient combinatoire* يظهر في العمل الفني . وهنا نجد أن ما يترجمه الفنان و « البندائي » يكشف عنه الاثنولوجي عن طريق العلم . وإذا كان الفن هو تعبير عن كل مركب من علاقات داخلية ، لذا فإن العمل الفني يمد الذكاء والإحساس بمتعة يمكن أن توصف بأها جمالية *esthétique* <sup>(٢)</sup> .

وفي شرح هذه النقطة يقول سيمونيس :

« إذا شعر الإنسان بمتعة جمالية أمام العمل الفني فذلك لأنه قد تعرف فيه فجأة على بناءات نفسه . فالنفس هنا تواجه ذاتها وتقدر امكافياتها » <sup>(٣)</sup> .

لأن الفنان يشعر أثناء ممارسته لفنّه بأنفعال مماثل للانفعال الذي يشعر به المتأمل للعمل الفني والمتنوق له ، وهذا الانفعال هو نفسه الذي يمر به العالم البنائي : فتجميع الأسطورة والأنفعال لها يتم في لحظة الالتقاء *au moment de la coincidence* ، أي التقاء النفس بخصائصها الموجودة في الأسطورة أو العمل

(1) LEVI-STRAUSS : «Anthropologie structurale», p. 284.

(2) LEVI-STRAUSS : «La Pensée sauvage», p. 35.

(3) SIMONIS : op. cit., p. 321.

الفنى . ويلاحظ أن الإفعال الجمال الحق هو دليل حدوث فهم معين ، أى هو إشارة للسرفة . وإذا كان مرسل الرسالة اللغوية هو الذى يقرر محتوياتها ، فعلى العكس نجد أن مستمع الأسطورة أو القطة الموسيقية هو الذى يحدد هذا المحتوى لأن الجانب اللاشعورى للبغ الإنسان هو الذى يعول عليه فى الاستجابة لهذه التركيبات الثقافية .

### التشابه بين الأسطورة والموسيقى :

وقد لاحظ لينى ستروس أن التشابه بين الأسطورة والموسيقى يمكن فى اشتغالهما على بناءات متشابهة . فكلاهما تفتقران من « استمرار خارجى » *continuum externe* مكون من أحداث اجتماعية ( الأسطورة ) ، أو من أصوات يمكن إحداثها فيزيكياً ( للموسيقى ) . وكلاهما تعملان ابتداء من « استمرار داخلى » *continuum interne* هو الزمن السيكلوجى للقصة الأسطورية ، والزمن الفسيولوجى اللازم للإنتاج أو الاستماع للموسيقى (١) . وإذا اعتبرنا أن الأسطورة والموسيقى هما بمثابة إرسال من نوع معين ، فإن المرسل والمستقبل يتبادلان الموقع . ذلك لأن « الموسيقى تعيش فى وأنا أصغى لنفسى من خلالها ، كما أن الأسطورة والعمل الموسيقى يظهران كريسين للأوركسترا حيث يكون المستمعون بمثابة عازفين يلتزمون الصمت » (٢) .

« Le mythe et l'oeuvre musicale apparaissent ainsi comme des chefs d'orchestre dont les auditeurs sont les silencieux exécutants »

(1) FAGES J.-B. : op. cit., p. 107.

(2) LEVI-STRAUSS : « Le Cru et le cuit », p. 25.

« وإذا كانت الموسيقى تبعت بإرسال يفهم بعضه بواسطة السواد الأعظم بينما لا يقدر على إصداره سوى قلة قليلة ، فإنها على عكس سائر وسائل الاتصال تجمع بين صفات متناقضة : هي « مفهومة ولا يمكن أن تترجم في نفس الوقت . وهذا ما يجعل الموسيقى كالأشياء الآلهة ، ويجعل من الموسيقى نفسها السر الأعظم لعلوم الإنسان ، ذلك السر الذي إليه تسند ، وهو الذي يحتفظ بمفتاح تقدمها » (١).

### الإنزعة الانسانية :

قد يعتقد المرء لأول وهلة أنه من الصعب أن نتوقف عند « نزعة إنسانية » عند لبني ستروس خصوصاً ، وأن الهدف الأخير للعلوم الإنسانية ( عنده ) ليس تركيب الإنسان Constituer l'homme وإنما تحليله le dissoudre ... إذ ترد الثقافة إلى الطبيعة كما ترد الحياة إلى مجموع شروطها الفيزيوكيميائية (٢). غير أن لبني ستروس يؤكد أن الفعل يحلل dissoudre « لا يتضمن أبداً - بل إنه يستبعد - تعاليم الأجزاء المكونة للجسم الذي يخضع لتأثير جسم آخر . فإذا به جسم صلب في سائل يغير وضع جزيئات الجسم الصلب غير أنه يعطينا وسيلة للاحتفاظ بهذه الجزيئات إلى أن نستعيد لها عند الحاجة إليها وحتى تتمكن من دراسة خصائصها » (٣). كما أن إخضاع الظواهر للبحث عند لبني ستروس يشترط تدميق أفكار الطواهر ne pas appauvrir les phénomènes ، بل العمل على إثرائها والحفاظة على أصالتها المميزة (٤).

(1) Ibid., p. 26.

(2) LEVI-STRAUSS : « La Pensée Sauvage », p. 326, 327.

(3) Ibid., p. 327.

(4) Ibid.

وقد يكون من الصعب كذلك أن ينسب للإتجاه البنائي « نزعة إنسانية » وهو الذى يرفض حرية الإنسان وقدراته الخلاقة (١)، كما يلغى الفرد الإنسانى وقيمه المقدسة (٢)، لأن « النفس هى شىء بين الأشياء » ، ويسرى عليها ما يسرى على الأشياء من قوانين الحتمية داخل شمول مغلوق .

غير أن النظرة الفاحصة لكتابات ليفى ستروس من الممكن أن تكشف عن بداية متواضعة لنزعة إنسانية لا تبدأ من كوجيتو عقلى وإنما تبدأ من اللاشعور وتمزج بتركيب المخ . فالنزعة الإنسانية عند ليفى ستروس تقوم على البحث فى الأعماق . وهو يقارن موقف الأنثروبولوجى بعالم الفلك الذى يكشف خصائص هامة لموضوعات بعيدة جداً عنا بفضل هذا البعد ذاته ، إذ كلما إقتربنا من هذه الموضوعات ربما تعذرت الرؤية (٣)، إن بعد المسافة الذى تتميز به النظرة (الفلكية) هو الذى يسمح بالذهاب إلى أبعد من المعانيات الأمبريقية الموجودة على السطح فى المجتمعات المدروسة ، فتظهر خصائص هى ضرورية وعامة لكل تفكير ، وهى التى تبرر ظهور الثقافة - على مستوى عالمى - ابتداء من الطبيعة . ويرى ليفى ستروس أن الموقف اللا إنسانى من الطوطم الذى يعتبره « إقطاعاً مشوها للواقع » هو نفس الموقف اللا إنسانى القديم الذى إنبثقت عنه النظرة إلى مرض المستعيرى . وكلا الموقفين يكشفان عن رغبة فى الإبتعاد عن المرضى والبدائين (٤) . وقد كان ليفى ستروس نفسه ، على العكس ، يقترب من

---

(1) Esprit Mars 1973, p: 707.

(2) LEVI-STRAUSS : « L'Homme nu », p. 570.

(3) FAGES J.-B. : op. cit., p. 110.

(4) LACROIX : « panorama de la philosophie Française contemporaine », p. 222.

يُدْرَسهم، كما أنه كان يحبهم . بل ذهب البعض إلى القول بأنه لا يوجد كتاب مفعم بإتجاهاته الإنسانية كما كان كتاب « الآفاق الخفية » ، الذي يشعر القارئ بأن المؤلف يبحث عن ميلاد البشر من خلال ولده بالترغف على أحوال البدائيين (١).

« فالأنثولوجيا وهي إنخراط للإنسان في مجال البحث الموضوعي هي أيضا إنخراط له في مجال الإهتمامات الأخلاقية. وعلى اعتبار أنها نزعة إنسانية ربما كانت العلم الذي تتولد عنه حكمة الغد (٢) ».

ويرى إيني ستروس أنه مع ظهور المجتمع ظهر الانتقال من الطبيعة إلى الثقافة ، ومن العاطفة إلى المعرفة ، ومن حالة الحيوان إلى حالة الإنسان . كما يرى أن الانتقال في هذه الحالات الثلاث يحتم التسليم بوجود ملكة ضرورية لدى الإنسان ( في حالته البدائية ) تدفعه لإجتياز الصعوبات الثلاث ، وأيضا التسليم بوجود صفات متناقضة لدى الإنسان منذ الأزل ( طبيعية وثقافية ، وجدانية وعقلانية ، حيوانية وإنسانية ) ، وهي شروط الانتقال من الحيوانية إلى الإنسانية (٣) . إن الصفات العامة للبشر الإنساني ينبغي أن تتحول إلى صفات عامة للثقافة الإنسانية ، ولذا فإن النزعة الإنسانية الجديرة بهذا الاسم هي التي

---

(1) Ibid.

(2) LEVI-STRAUSS : «Le métier d'ethnologue», Anna'es, 1961, p. 17.

(3) «Jean-Jacques Rousseau fondateur des sciences de l'homme», dans Jean-Jacques Rousseau, Ed. de la Baconnière, Neuf châtelet, 1962, p: 244. ( cité Far Fages ).

تستند إلى « الأخلاق الحالية للأساطير » (١) . لأن هذه الأخيرة تفتش مباشرة عن الطبيعة الإنسانية . يقول ليني ستروس :

« في قرنتنا هذا ، حيث شرع الناس في تدمير العديد من صور الحياة ، يجدد أن تؤيد ما يقوله الأساطير من أن النزعة الإنسانية الجديرة بهذا الاسم لا تبدأ بالآنا ، بل إنها تضع العالم قبل الحياة ، والحياة قبل الإنسان ، واحترام الكائنات الأخرى قبل حبة الذات » (٢) .

إن هذه النزعة الجديدة تقف بلا شك في مواجهة النزعات الفردية التي تكشف عما درج عليه الأوروبيون في حياتهم من أنانية وتفرد *individualisme* والتي دعمتها المذاهب الوجودية .

يقول ليني ستروس في الفقرة الأخيرة من « أصل عادات المجاعة » :  
« نحن الأوروبيين قد تعلمنا منذ طفولتنا أن نكون مركزيي الذات وانفراديين *individualistes* ، نخشى عدم طهارة الأشياء الغريبة ، وهو المذهب الذي تعبثه الصيغة « الآخرون هم الجحيم » *l'Enfer c'est les autres* مع أن الأسطورة البدائية تفترض أخلاقاً معارضة تتلخص في أن الجحيم تكمن فينا نحن . « *l'Enfer c'est nous même* » .

إن « الجحيم هم الآخرون » ليست قضية فلسفية ، وإنما هي شهادة لانبجرافية عن حضارتنا ، وهي دليل على أن أخلاقنا كتحضرين منشقة على نظام العالم .

---

(1) FAGES J.-B. : op. cit., p. 97.

(2) LEVI-STRAUSS : « L'Origine des manières de table », p. 422.

ويعتبر كتاب «العصر والتاريخ» Race & Histoire الذي ألفه  
ليني ستروس وطبعه على نفقة منظمة اليونسكو من أهم الوثائق المعاصرة ذات  
الصيغة الإنسانية (١). فهو يستنكر العنصرية لصالح اتجاه نحو «عالمية» تستند  
إلى العقل Un universalisme rationnel ، ويدحض أى زعم بتفوق ثقافة  
على أخرى ، ويدين كيف أن الثقافة الغربية تقع فريسة للتمركز الإثنوجرافى  
ethnocentrisme أو التركز حول السلالة.

إن أحكام القيمة Jugements de valeur تعتمد على محك لى لا يمكن  
أن يقبل بسهولة مثل محك القوة الميكانيكية مثلاً . وإذا أخذنا محك آخر مأخوذاً  
من ثقافة قيل أنها فى دور الغزو فإنه قد يعطينا دوحساً فى التفوق والعلو ؛ فمثلاً  
قدرة البدو والإسكيمو على الحياة المظفرة رغم قسوة الظروف الجغرافية لديهم ؛  
والفسق الفلسفى الدينى فى الهند système philosophico-religieux de l'Inde ؛  
وأيضاً التحكم فى الجسد وتحديد العلاقة بين النواحي الأخلاقية والفيزيائية التى أحرز  
فيها المشرق والمشرق الأقصى تقدماً وسبقاً على الغرب . وهناك أمثلة أخرى كثيرة  
نذكر منها التنظيمات العائلية الغاية فى الدقة لدى الاستراليين ، وثرأ وهرة  
الاختراعات الجمالية لدى الليانيزيين (٢) .

ولقد قام الإنسان الأول بالزراعة والرعى وصناعة الأواني الفخارية والفسج .  
ولم يتمكن نحن منذ أكثر من ثمان أو عشرة آلاف سنة إلا من مجرد تحسين هذه  
الفنون (٣) .

---

(1) LEVI-STRAUSS : «Race & Histoire», (Unesco, Gonthier, 1961)

(2) Ibid., pp: 46-50.

(3) Ibid., pp: 55-56.

ويرى ليفي ستروس أنه إذا تمذر الحديث عن ثقافة عالمية فينبغي على الأقل أن نتحدث عن تعاون الثقافات . إن التعاطف والتواضع الذي ينبغي أن يكون عليه كل فرد ينتمي إلى ثقافة معينة لا يقوم إلا على الاعتقاد بأن الثقافات الأخرى إن اختلفت فلأنها متنوعة . يجب أن يكون هناك إذن تحالف لجميع الثقافات على أن تحتفظ كل واحدة بأصالتها (١).

عما تقدم في هذا الفصل عن رجل العلم والفلسفة ، تظهر لنا شخصية ليفي ستروس الفريدة في نوعها . فهو يعتبر المحجة الأولى في الأنثروبولوجيا خارج العالم الناطق بالإنجليزية بشهادة الأنثروبولوجيين أنفسهم ، وهو في نفس الوقت لا يفتي مسؤوليته ودوره كباحث في العلوم الإنسانية عليه أن يتوج بأبحاثه العلمية ، بفكرات فلسفية تنفذ إلى أعماق الوجود وتمح بالفهم المقدس وتهدف للتوصل إلى ما بينهما من أسرار .

يقول في خاتمة « الإنسان العاury » :

« إن بعض الفلاسفة ينتقدون البنائية ويأخذون عليها أنها ألغت الفرد الإنساني la personne humaine وقيمة المقدسة . وإلى لا ندعش تماماً كما كت ساندش لو أن ثورة قامت بسبب « تيارات الحمل ، La théorie cinétique des gaz (وهي النظرية المفسرة لحركة الهواء داخل الخجرة) ، خصوصاً لو أن هذه الثورة تذرعت بأن تمدد الهواء النافذ ثم حركته إلى أعلى قد يحدد حياة العائلة ومعتويات المنزل ، وذلك لأن تبدد الدفء يفقد حياة العائلة صدامها الرمزي والمعنوي » .

---

(1) Ibid., p. 77.



« إن علوم الإنسان ، لهما أن تضع في الاعتبار - كما هو الحال في علوم الطبيعة - أن حقيقة موضوع الدراسة لهما ليس موجودا برمتها على مستوى إدراك الفرد له ، ذلك لأن هذه المعركات الظاهرة تخفي وراءها ظواهر أخرى ليست أقل أهمية ، وهكذا دواليك إلى أن نصل إلى طبيعة أخيرة تخفي دائما ولن نصل إليها أبدا<sup>(١)</sup> .

« إن هذه المستويات من الظواهر لا تتناقض فيما بينها ولا ينفى بعضها بعضا ، كما أن اختيار واحدة منها أو بعضها إنما تفرضه نوعية المشكلات التي نبحثها والتخصصات المختلفة التي نريد أن نمسك بها ونفسرها . فالسياسي ورجل الأخلاق والفيلسوف يستطيع كل منهم أن يختار الطابق الذي يرى أنه أكثر ملائمة لكي يتحصن فيه . غير أن هؤلاء عليهم ألا يزعموا أنهم يحسون معهم جميع الناس أو أن بقدرتهم منهم عن البحث في مسائل ربما أدت إلى ظهور موضوع آخر خلف ذلك الذي استحوذ عليهم بسبب إفراطهم في تأمله ... ينبغي الاعتراف بأننا وإياهم ليس لنا نفس الموضوع »<sup>(٢)</sup> .

ويظهر لنا من هذا النص أن لبني ستروس يشبه ما توصل إليه من نتائج بالاكشافات العلمية . ثم لا ينبغي في نفس الوقت أن يشير إلى وجود « طبيعة أخيرة تخفي دائما ولن نصل إليها أبدا » .

لبني ستروس إذن يعتبر عالما من نوع خاص وفيلسوبا منسقا على الفلاسفة ، وقد رأينا في هذا الفصل أيضا أنه لا يشارك الأنثروبولوجيين في موضوع الدراسة ، كما أنه يتوصل إلى نتائج لم يتوصل إليها الأنثروبولوجيون أو الفلاسفة ،

(1) LEVI-STRAUSS : L'Homme nu, pp. 570-571.

(2) Ibid.

وقد وردت في عامة « الإنسان العاury » عبارة تؤكد ذلك وتتضمن تآملا شديداً على الفلسفة . تقول العبارة :

« إن الفلسفة قد أحلوا مسائل جوهرية أنصرفت الانتوجرافيا نفسها عن حلها ، وهي مسائل توصلنا إليها الواحدة تلو الأخرى ، وأظهرنا لها حلولاً بسيطة لم تكن متوقعة . إن الفلسفة غير قادرين على الاعتراف بهذه المسائل لتقسيمها وذلك لجهلهم . وهم يأخذون علينا - ضمناً - أن المعنى الغزير الذي استخرجناه من الأساطير لم يكن هو ما توقعوه . فهم يتعاملون بالصمم ويرفضون الاعتراف أمام هذا الصوت المرتفع الذي يجعل بكلمات أنت عبر العصور وصدرت من أعماق النفس » (١) .

ويبدو أن لينى ستروس في تعامله على الفلسفة إنما يؤثر بأقول للفلسفة ويذكر بتنبئه بأقول الإنسان . ويظهر هذا من إجابته على التساؤل : إلى أين تذهب الفلسفة الآن ؟ ؟ وهو التساؤل الذي يفضى إلى أحد إحتمالين . يقول :

« إذا استمرت الاجتماعات الحالية للفلسفة فيتمنى من أن تؤدي إلى واحد من مخرجين :

أما الأول فهو غصص لمن سار في فلك الوجوديين - وهي محاولة يتضح منها إعجاب المرء بذاته ولا تخاف من سذاجة *auto-entreprise* admirative ] وفيها يعزل الإنسان المعاصر نفسه ، ويستشعر لشدة تلقائية ويتعد عن المعرفة الملية التي يحترما ، وعن الإنسانية الحقة التي يجعل عمقها التاريخي وأبعادها الإئتوجرافية لكي يظل داخل عالمه الصغير المطلق ... إن أتباع هذا الاتجاه - وهم محاصرون بحدود أربعة لحالة إنسانية *condition humaine*

(1) LEVI-STRAUSS : « L'Homme nu » , p. 572.

ثم تفصيلها على مقياس مجتمع معين - نجد أنهم يمضون طوال يومهم في تكرار مسائل ذات طابع محلي ، ويمتعهم الجو المحيط بهم والمغمم بدخان وضجيج جدل من أن يمدوا البصر بعده .

أما الثاني فهو أن الفلسفة وقد كادت تختنق في هذا الجو ، أرادت أن تنطلق لكي تنفس الهواء النقي ، فابتعدت عن ذلك البحث عن الحقيقة الذي ما زالت تمارسه الوجودية ، وأصبحت فريسة سهلة لكل أنواع المؤثرات الخارجية وضحية لذواتها الخاصة *victime des ses propres caprices* ونخشى الآن من أن ترد إلى نوع من الفن « *philosop'art* » وأن تركز إلى نوع من البناء الجمالي *prostitution esthétique* ... فتهم بإعراء القارئ كي يذيقها ، وتقدم له فتات أفكار قديمة في أسلوب جديد . وهي في ذلك لا تنطلق من حب الحقيقة بل حب المظهر الجذاب ، ويكون نجاحها مرتبطاً بما هو حسي وجمالي ، (١) .

ولذا كان ليبي ستروس قد تعود أن يهاجم الفلاسفة في ندوانه وأحاديثه وكتبه دون أن يسميهم بأسمائهم ، فإن المتتبع لهذه المماريات الفكرية يلاحظ رغم ذلك ورود اسم جان بول سارتر في أكثر من موضع وعامة في كتابي « تفكير الفطرة » و « الإنسان العاصري » نظراً للعلاقة الخاصة التي تربط بين الاثنين والتي ستوضح في الفصل الخامس والسادس .

---

(1) LEVI-STRAUSS : *L'Homme nu*, pp. 572-573.



## الفصل الخامس

### سارتر فيلسوف الحرية

شتمل الفصل على :

- (١) سارتر (نشأته وتكوينه الفلسفي) .
- (٢) الفسق الفلسفي لمذهب سارتر حتى ظهور كتاب « نقد العقل الجدلي » .
- (٣) الخروج من الذات ( « نقد العقل الجدلي » — عرض موجز لأم  
الافكار التي إشمئها الكتاب ) .



## « سارتر فيلسوف الحرية »

( ١٩٨٠ - ١٩٠٥ )

لقد كان المفكر الوجودي الكبير جان بول سارتر دور هام في إثراء البحث المعاصر حول موضوع الإنسان والمجتمع والأنثروبولوجيا ، كما كان يرتبط مع صاحب الأنثروبولوجيا البنائية بعلاقة خاصة وإهتمام متبادل يبدأ في الثلاثينات عندما كان سارتر وليفي ستروس وسيمون دي بوفوار تجمعهم صداقة حميمة استمرت إلى ما بعد سنوات الحرب العالمية الأخيرة . وكانت مجلة سارتر « العصور الحديثة » ، Les Temps Modernes تنشر مقالات لليفي ستروس حتى سنة ١٩٦١ . غير أنه ابتداء من سنة ١٩٥٥ - وهو تاريخ ظهور كتاب « الآفاق الحرة » ، لليفي ستروس - بدأت العلاقات تتوتر بين الرجلين . ففي هذا الكتاب يؤخذ على الوجودية « أنها ترقى بالموضوعات الشخصية إلى مستوى المسائل الفلسفية » ، كما سنخر منها « لأنما ربما أدت إلى نوع من الميتافيزيقا الخاصة بعاملات الأزمان » . وفي سنة ١٩٦٠ يظهر كتاب « نقد العقل الجدل » لسارتر وهو يشمل قدماً منهجياً للأنثروبولوجيا البنائية . أما في سنة ١٩٦٢ فيظهر كتاب « تفكير الفطرة » ، لليفي ستروس . وفيه يخصص الفصل التاسع للرد على نقد سارتر و« حصص الجميع التي تضمنها كتاب النقد . وفي سنة ١٩٧١ يظهر كتاب « الإنسان العاury ، لليفي ستروس ، ويحتوى الفصل الأخير منه على هجوم شديد على الوجودية بوجه عام وسارتر بوجه خاص . فيصف مذهبهم بأنه « أسلوباً ما تأدّت إليه المذاهب الميتافيزيقية الكبرى » dernier avatar de la grande métaphysique . وبأنه محاولة يتضح منها الإعجاب بالثباتات (١) . C'est une entreprise auto-adaptative ولا تخلو من سذاجة .

(1) LEVI-STRAUSS : « L'Homme », p. 572.

وعما تقدم نجد أن الصداقة بين سارتر وليني ستروس لم تستر طويلا ، كما أن العلاقة الخاصة التي ستمتها (الجنود) للماركسية المشتركة لإنتاجها الفكري لم تشفع لتقليل التباعد بينهما . وهكذا يظل الموقف المتوتر مستمرا أبداً في كتاباتهما مما يحتم علينا في هذا البحث أن نكشف الستار عن « فيلسوف الحرية » لنرى يقيناً لنا ما له وما عليه .

#### سارتر فيلسوف الحرية :

نشأته : ولد سارتر في ٢١ يونيو سنة ١٩٠٥ . وافتقد والده بعد سنة من ميلاده . وقد ربته أمه وهي سيده كاثوليكية ، كما نشأ في رعاية جده لأمه وهو يسمى شارل شويتزر Schwitzer وهو بروتستانتي من الألزاس ، وتزوج أمه وهو في سن الحادية عشرة . ويتلقى دراسته القانونية في ليسيه لاروشيل La Rochelle ، وفي سنة ١٩٢٤ يتخرج من مدرسة المعلمين L'Ecole Normale ، وفي سنة ١٩٢٩ يحصل على شهادة الأخر جليسون وتتخرج معه في نفس السنة سيمون دي بوفوار التي تعرف عليها في السربون وظلت إلى جوارهم منذ ذلك الوقت . عين مدرسا في ليسيه الحافر Lycée du Havre بعد أن أدى الخدمة العسكرية . وفي هذه الفترة كان يقرأ الروائيين الأمريكيين وكانت تجذبه على وجه الخصوص الروايات البوليسية .

وقد التحق بالمعهد الفرنسي في برلين لمدة عام ( ١٩٣٣ - ١٩٣٠ ) ، ودرس هوسرل وهيدجر . وبعد عودته تظفر بأكيدة مؤلفاته الفلسفية : « تسامى الآباء » ، « التصور » ، « موجز في النظرية الفينومينولوجية للانفعالات » ، وكلها تهدف إلى تقديم الفينومينولوجيا والوجودية الألمانية ، كما يظهر فيها التفكير الخاص بسارتر . وقد عرف سارتر بأنه روائي مؤلفه : « القرف » ، « والحائط » ، كما عرف كذلك أدبي من مقالات عديدة بمجموعة بعنوان : « مواقف » .



وقد إسدعى سارتر للتجنيد أثناء الحرب ، وسجن عدة أشهر ، وبدأ أول محاولة في كتابة المسرحيات مسرحية لم تنشر باسم Bariona . وعندما أطلق سراحه إنضم للجبهة القومية بعد أن فشل في تأسيس حركة للمقاومة .

وفي سنة ١٩٤٣ ظهر له كتاب « الوجود والعدم » ، وفيه يقيم دعائم الوجودية الفرنسية المهيمنة . كما تظهر له تمثيلية «الذباب » ، ثم تظهر مسرحية « الأبواب المغلقة » عقب الحرب مباشرة .

وفي سنة ١٩٥٥ يترك التدريس ، ويقوم برحلات في أنحاء مختلفة من العالم منذ ذلك التاريخ .

وفي سنة ١٩٤٩ يشترك سارتر في تأسيس « التجمع الديمقراطي الثوري » ، وإبتداء من هذا التاريخ فإنه يؤيد وجهة نظر الحزب الشيوعي الفرنسي دون أن يكون عضوا فيه . وقد ظل حتى قيام ثورة المجر سنة ١٩٥٦ يعبر عن أفكاره السياسية من خلال المسرحيات ( موتى بدون كفن ، الموس الفاضلة ، الأيدي القلعة ، الشيطان والإله الطيب ، نكراسوف Nekrassov ، سجناء ألتونا ) .

وفي مناسبات عديدة كان سارتر يؤيد الحركات التحررية ويدين الحروب . وحمل سيل المثال فقد أدان الحرب في الهند الصينية وفي الجزائر . وفي سنة ١٩٦٠ يظهر مؤلفه الفلسفي الهام « نقد العقل الجدلي » .

وفي سنة ١٩٦٥ يرفض سارتر جائزة نوبل في الأدب لاعتقاده بأن لها لونا سياسيا (١) . وقد كانت وفاة فيلسوف الحرية في شهر أبريل سنة ١٩٨٠ .

---

(1) AUDRY Colette : «Sartre» ( Seghers 1966 ) pp. 185-186

### تكوينه الفلسفي :

إن الفلسفة التي كانت تدرس في السربون من سنة ١٨٩٠ إلى سنة ١٩٣٠ كانت تنتهج نهج الديكارتيين وأتباع مذهب كانط كما كان المذهب العقلي المشائي هو السائد بوجه عام في هذه الجامعة (١). وقد تضايق سارتر لعدم كفاية هذه الفلسفة ولعدم أهمية ما توحى به من إنجازات ، وأيضاً لعدم واقعية ما تقترحه ، يقول سارتر : «إننا نرفض المثالية التقليدية باسم الجانب التراجمي للحياة» (٢) . وهو يريد من الفلسفة أن تبرر الانخراط الشامل وشمول الحياة بدلاً من أن تكون قاصرة على مجرد أفكار ، وبالتالي فقد كان يهدف إلى التقليل بقدر الإمكان من جانب اللا محدد واللامعروف .

La réduction de la part de l'indétermination et du non-savoir. (٣)

وعلى هذا الطريق إتجه سارتر في قراءاته نحو آلان Alain وجان فال Joan Wahl وأصحاب نظرية الجشمال ، كما إتجه في تفكيره نحو العصر الذي يعيش فيه (٤) .

يفيني على الفلسفة إذن أن تبحث عن الواقع في مجموعه . وقد إكتشف سارتر وسيلة ذلك عام ١٩٣٤ لدى أصحاب مذهب الظواهر في ألمانيا . كما يفيني على الفلسفة أيضاً أن تظهر الواقع والحياة . وتحقيقاً لذلك تناولت الأعمال الأدبية

(1) Ibid., p. 7.

(2) SARTRE J.-P. : «Critique de la Raison Dialectique», 1960, p. 23.

(3) Ibid., p. 59.

(4) AUDRY Colette :-op. cit p.8

والصحفية مع الأفكار الفلسفية عند سارتر وساعدت القصص والمسرحيات في تحليل الواقع المعاشة.

ويتهى سارتر إلى إثبات الحرية للإنسان ومسؤوليته الكاملة.

ورغم أننا في هذا البحث نتم بالدرجة الأولى بموقف سارتر من الأنثروبولوجيا البنائية وهو الموقف المتضمن بوجه خاص في كتاب «نقد العقل الجدل»، فإننا نحمد لزاما علينا أن نتعرض أولا وباختصار للنسق الفلسفي للمذهب سارتر حتى ظهور كتاب النقد أي حتى سنة ١٩٦٠.

لقد تحدثت معالم الوجودية السارترية في سنة ١٩٤٣ بظهور كتاب «الوجود والعدم». وجدير بالذكر أن سارتر حتى هذا التاريخ كان أبعد ما يكون عن الماركسية تلك الفلسفة التي اعتبرها فيما بعد فلسفة العصر (١). نقول أنه كان بعيداً عنها أو أنه على الأصح لم يكن قد فهمها على حد تعبيره هو رغم قراءاته لكتاب «رأس المال» وكتاب «الايدولوجيا الألمانية» سنة ١٩٣٥. فالفهم عنده يعني الإنحياز إلى ما يفهم أي حدوث تغيير معين، ولم يحدث أن طرأ هذا التغيير في تلك الفترة (٢).

لقد حرص سارتر في كتاب «الوجود والعدم» على أن يثبت للإنسان حريته وأن يجعل منه عالماً ومشروعاً لأفعاله. فالوجود يسبق الماهية بمعنى أن الإنسان يوجد أولاً ثم يعرف ماهيته بعد ذلك فماهيته من خلقه ولا وجود لما يدمى بالطبيعة الإنسانية la nature humaine حتى وإن أدى ذلك إلى الذاتية

---

(1) SARTRE J.-P. : «Critique de Raison Dialectique», p. 17.

(2) Ibid., p. 23.

*L'homme est un projet qui se vit subjectivement* . الإنسان هو مشروع يعيش لذاته *l'homme est un projet qui se vit subjectivement* . وماهية الإنسان تتحدد بما شرعه هو لذاته . ومعنى ذلك أن الإنسان لا يحقق وجوده إلا عن طريق عملية الخروج من الذات ، وكأنما هو يقنّف بنفسه نحو المستقبل . وليس في إستطاعة الإنسان أن يضطلع بهذه العملية ، إلا إذا عمد إلى تحقيق وجوده في عالم المادة (١).

والذاتية هنا تعنى الاختيار الحر ، كما أن الاختيار يعنى نسبة قيمة معينة لما وقع عليه الاختيار . فنحن نختار الجانِب الطيب دائماً . وجدير بالذكر أن مسئوليتنا في الاختيار هي أكبر مما نتصور وذلك لأنه اختيار للإنسانية جمعاء وهذا هو ما يفسر وجود القلق *l'angoisse* . فالقلق يمتدّ كل إنسان وإن أنكر البعض الاعتراف بوجوده . فكل من يضطلع بمسؤوليات يعرفه جيداً . والقلق لا يعطل العمل إذ أنه على العكس هو شرط العمل ، لأنه يفترض أن الفرد يواجه بالعديد من إمكانيات العمل وأنه عندما يختار واحداً منها فإنه ( أى العمل ) يصبح ذا قيمة إنبدأ من لحظة الاختيار .

الماهية لا تسبق الوجود إذن وإلا لكان تسلياً بوجود طبيعة إنسانية ثابتة ومعطاة مسبقاً وبالتالي تفترض حرية الإنسان وتفترض وجود الحتمية . إن الطبيعة الوحيدة المعترف بها للإنسان هنا هي ماضيه *son passé* ، وهو الجانِب الميت في الإنسان ، بل إن هذا الماضى يخفى من أن يمنحنا طبيعة وبالتالي يحرقنا إلى الشيء في ذاته *L'en soi* (٢).

---

(١) راجع دراسات في الفلسفة المعاصرة، الدكتور زكريا إبراهيم ص : ٥٢٩

(2) LACROIX : «Marxisme, Existentialisme & Personnalisme», pp, 116-117.

فلذا قلنا أن الإنسان حر وأنه هو الحرية ، فالحرية هنا تعني قدرة ذاتية على الاختيار (١) ، أو هي مجرد قدرة الفرد على تجاوز الوضع الراهن أو تخليها بالمعطيات الواقعية (٢) . غير أن هذه الحرية ليست بدون قيود . فكتاب الوجود والعدم ، يضع قيدين أساسيين أمام الحرية : (١) واقعة وجودي نفسها ، على اعتبار أن وجودي لا يتوقف على ، وأني لست حراً في ألا أكون حراً . (٢) واقعة وجود والآخر ، على اعتبار أن من شأن حرية الآخر أن يحجب فتحد من درجة حريتي (٣) .

أما عن القيد الأول ، فيصرح سارتر :

« بأنه لما يسبب القلق أن ينسب وجود إلى شيء فئنا ( كالأنا مثلاً ) لا يكون لنا اختيار في وجوده ولا يكون من خلقنا نحن ، إن هذا يتعارض مع مبدأ الحرية » (٤) .

وفي عبارة أخرى يقول : « إن الشعور ليفزع عما لديه من تلقائية لأنه يشعر أنها تتعدى نطاق حريته » (٥) .

والشعور يتجه دائماً نحو الشيء الذي يشعر به ، أما هو نفسه فليس شيئاً أو هو

---

(١) راجع : الدكتور زكريا إبراهيم : « دراسات في الفلسفة المعاصرة » ،

ص : ٥٢١ .

(٢) نفس المرجع : ص : ٥١٥ .

(٣) نفس المرجع : ص : ٥٣٥ .

(٤) SARTRE J.-P. : « L'Imaginaire ( Gallimard, Paris, 1940 ) ,

p. 79, ( Cité par Colette Audry ) .

(٥) Ibid., p. 80.

نفي لوجود أى شيء (١). وبعبارة أخرى فإن ظهور الشعور يعنى تميزه عن الوجود ، كما أن هذا التميز هو الذى يسمح له بأن يعرف الوجود وبأن يصدر عليه أحكاماً وأن يتصل بيمض الأشياء وينفصل عن البمض الآخر (٢).

إن الحقيقة الإنسانية *la réalité humaine* هى ذلك الشعور أو الموجود لذاته *le Pour-soi* الذى يخلق العدم ، وذلك على إعتبار أن فى الإمساك بذاته نفياً للوجود (٣). *Sa saisie d'elle-meme est négation de l'être.*

يقول سارتر فى « الوجود والعدم » (٤): « إن أول عمل للفلسفة هو أن ترفض نسبة أى شيء إلى الشعور ؛ وذلك لأننا إذا إقترضنا أن الشعور هو شيء - وهذا رأى هسل - فإن ذلك الشيء سيكون قطعة الحجر الأسود للمقاة فى صمق الماء والى ثقل من شفافيته . هذا الاقتراض إذن ، سينتقل الظالة إلى الشفافية » (٥).

أما القيد الثانى أمام الحرية فهو وجود الآخر . وإذا كانت الأنا هى ذلك التصحيح المستمر لمعرفتنا ولأحكامنا عن ذواتنا طبقاً لأراء الآخرين فإن الآخرين هم مصدر إطمئناننا على ذواتنا وهم أيضاً مصدر قلقنا عليها (٦).

ويظهر أن سارتر قد فطن إلى أهمية هذا القيد الثانى ، فكان أن عاد إليه مرة أخرى فى كتاب « النقد » كما سيأتى بيانه فى الصفحات القادمة .

---

(1) AUDRY Colette : op. cit., p. 12.

(2) Ibid., p. 28.

(3) Ibid.,

(4) SARTRE J.-p. : « L'Être et le Néant », Ed. /Gallimard, 1943, p. 18.

(5) AUDRY Colette : op. cit., p. 13.

(6) Ibid., p. 69.

وبما تقدم نجد أن كتاب «الوجود والعدم» لم يكن يفصح عن نظرية إجتماعية  
إجتماعية ، خصوصاً وأن سارتر قد صور لنا الوعي الفردى - في هذا الكتاب -  
بصورة وعى حر ، مستقل ، منعزل ، مغلق على ذاته (١) ، كما أنه لا يسمح  
بافتراض وجود طبيعة إنسانية واحدة تمكن من وجود إلتقاء بين المشاعر  
وبالتالى بين الأفراد . وهذا يجعلنا لا نسمع من كتاب «الوجود والعدم»  
إلا صوت الذاتية فقط .

وقد كان تمسك سارتر للذاتية مرده إلى الوقوف في وجه المذاهب التى ترفض  
الوعي البشرى أية قدرة على المبادأة (٢) . وهى المذاهب التى يرى أنها لا تحترم  
الإنسان لأنها تزده إلى مجرد « موضوع » . كما كان تمسكه للذاتية أيضاً ينبع من  
مقتضيات المذهب الوجودى ذاته ، ذلك المذهب الذى يريد سارتر مؤسساً على  
الحقيقة . ولكن يكون هناك حقيقة ما يبنى لهذه الحقيقة أن تكون مطلقة .  
والحقيقة المطلقة يمكن التوصل إليها بسهولة ففى فى متناول الجميع بشرط التوصل  
إليها دون وساطة . إن ذاتيتنا ليست بالضرورة فردية ، فكما هو الحال  
فى « الكوجيتو » نجد أننا لا نكتشف أنفسنا فقط بل الآخرين أيضاً . كما أن  
إكتشاف الآخرين هو شرط وجودنا نحن . فالإنسان يعرف أنه لا يمكن أن يكون  
روحانياً أو مسمياً أو غيراً إلا إذا اعترف له الآخرون بذلك . وهكذا فمن عالم  
يبدأ بالذاتية يستطيع الإنسان أن يجد ماهيته وماهية الآخرين (٣) .

---

(١) الدكتور زكريا إبراهيم : « دراسات فى الفلسفة المعاصرة » ، ص : ٥٢٤

(٢) نفس المرجع ص : ٥٠٧ .

(3) SARTRE J., p. : « L'Existentialisme est un humanisme »  
(Nagel, Paris, 1960) : pp. 64-65.

وإذا كنا قد تحدثنا توا عن إكتشاف الآخرين الذى هو شرط وجودنا نحن فينبش أن نعلم أن وجودنا لا يخضع إلا لهذا الشرط فقط مضافا إليه شرط الوجود فى هذا العالم وأيضا ضرورة الموت ، كما أن مجموع هذه الشروط يسميه سارتر « الحالة الإنسانية » *la condition humaine* ، وهو ما تخضع له الإنسانية جمعا (١).

#### الأخروج من الذات :

« جاءت ظروف الحرب العالمية الأخيرة . وأستطاع سارتر من خلالها أن يستوعب الكثير من الخبرات الحية . وكان من نتيجة تجاربه المعاشة خلال فترة الإحتلال والمقاومة والتحرير أن إكتسبت وجوديته طابعا « تاريخيا » .. ثم جاءت الحرب الباردة ، وما أعقبها من حركات قامت بها الطبقات العاملة فى شتى أنحاء المعمورة ، فضلا عن انتفاضات الشعوب المستعمرة من أجل المطالبة باستقلالها والذود عن حريتها ، فكان من ذلك أن ضم سارتر صوته إلى صوت الأحرار فى كل بقاع العالم من أجل إعلاء صوت « الإنسان » ضد شتى مظاهر العبودية والظلم . ولم يلبث سارتر أن تحقق من أنه ليس يكفى للفيلسوف أن ينادى بأن « الإنسان حر » بل لابد له من أن يسهم فى حركة التحرير الكبرى ، من أجل العمل على خلق ذلك « الإنسان الحر » (٢).

وهكذا تهبط وجودية سارتر من سماء التفكير النظرى المجرد إلى أرض الواقع ، ويخرج سارتر من برج الذاتية الذى طالما تمركز بداخله ، ويظهر كتاب

---

(1) SARRRE J.-p. : « L'Existentialisme est un humanisme », p. 68.

(٢) « دراسات فى الفلسفة المعاصرة » ، ص : ٥٠٧ - ٥٠٨ .



« نقد العقل الجدلي » سنة ١٩٦٠ ، وفيه يتعرض المؤلف البنائية بالنقد على نحو ما سيأتي بيانه في الفصل القادم .

نقد العقل الجدلي (١) :

ترجع أهمية هذا الكتاب إلى أنه إشتغل على موقف سارتر من الأنتروبولوجيا البنائية كما أنه يهتم على تصور خاضع لإقامة أسس أنتروبولوجيا فلسفية .

وفي تقديم هذا الكتاب يقول لأكروا Lacroix وهو أحد الباحثين للمعاصرين :

« إن سارتر يتجاوز ماضيه « بنقد العقل الجدلي » و « سبحانه الطونا » .  
ويستطرد قائلا :

« إن فلسفة للموضوع Philosophie de sujet يصعب أن تكون متناسقة مع ذاتها » (٢) .

أما جالسون فيرى أن موقف سارتر قد إنتقل من قطب « الذاتية » إلى قطب « الموضوعية » (٣) .

وعلى العكس ، نجد أن كولييت Colette Audry (٤) ترى أن الاختلاف

---

(1) SARTRE J.-P. : « Critique de la Raison Dialectique », Ed. Gallimard, 1960.

(2) LACROIX : Parorama de la philosophie Française contemporaine, p. 156.

(٣) « دراسات في الفلسفة المعاصرة » ص : ٥٠٧ .

(4) AUDRY Colette : « Sartre » p. 110.

بين كتابي « الوجود والعلم » ، و « نقد العقل الجدلي » ، ليس بنى عمق كبير .  
وستعرض أولاً بإيجاز للأفكار الأساسية التي إحتواها الكتاب ثم نناقش  
مدى أهميته في سياق المذهب الوجودي كله .

يبدأ الكتاب بمناقشة « مسائل منهجية » أولها مسألة بعنوان : « الماركسية  
والوجودية » ، وفي هذا الجزء يقول سارتر :

« إن من الواضح أن عصور الخلق الفلسفي نادرة جداً . إذ من الممكن القول  
بأنه بين القرن السابع عشر والقرن العشرين لا يوجد إلا ثلاثة يمكن أن نسميها  
بأسماء مشهورة : عصر ديكارت وارك ، عصر كانت وهيغل ، وأخيراً عصر  
كارل ماركس ، (١) .

ثم يقول عن الماركسية :

« إن التجرد على تجاوز الفكر الماركسي هو على أسوأ الفروض عودة إلى  
ما قبل الماركسية ، وعلى أحسنها هو إكتشاف لتفكير متضمن أصلاً في الفلسفة التي  
ظن المفكر أنه يتجاوزها » (٢) .

ثم يخرج سارتر نفسه من دائرة الفلاسفة بمعنى الكلمة ويقول :

« إن المثقفين الذين أتوا بعد الإنجازات الفكرية الكبرى وشرعوا في تهئية  
النظم أو في إكتشاف أرض جديدة بواسطة مناهج جديدة ، والذين إرتقوا  
بالنظريات إلى وظائف تطبيقية ، وإتخذوا منها أداة الهدم والبناء ، إن هؤلاء  
لا يمكن أن تتصور أن يسموا فلاسفة : ذلك لأنهم إستغلوا الجمال الفلسفي السائد  
وإستقصوا دقائقه ، وتمكنوا من عملية بعض ما شيدوه ، وثبتى لهم أن يحدثوا فيه

(1) SARTRE J.-P. «Critique de la Raison Dialectique», p. 17.

(2) Ibid.,

بعض التغيرات الداخلية ، غير أنهم ما زالوا يستندون بتفكير الكبار الذين قضاوا  
نصبهم . هذا التفكير ، تسانده جماهير متطلعة *la foule en marche* هو  
الوسط الثقافي الذي ينهل منه هؤلاء المثقفون ، كما أنه هو الذي يحدد مجال أبحاثهم  
« وخلقهم » . هؤلاء الرجال النسبيون *Ces hommes relatifs* أقترح أن  
يسموا إيديولوجيون *idéologues* . وحيث أني أتحدث عن الوجودية ، فأنا  
لأذن أعتبرها إيديولوجيا *une idéologie* : إنها لسق طفيلي يعيش على هامش  
المعرفة (١) ، كان قد تعارض معها أول الأمر ، وهو اليوم يحاول أن يتكامل  
معي (٢) .

حقا لقد تعارضت الوجودية مع الماركسية أول الأمر ، فلم تظهر كلمة مادية  
*matérialisme* في كتاب « الوجود والعلم » ، وكان سادتر يفتتح في تفسيره  
للإنسان بوجهة النظر الميتافيزيقية ، غير أنه قد حاول في كتاب « النقد »  
أن يستوعب في نظرته إلى الموقف الديئري شتى العوامل المؤثرة على الوجود  
الإنساني بما فيها العوامل المادية والتاريخية والاجتماعية . فالإنسان « موجود  
تاريخي » ، كما أن « كل علاقة بشرية إنما هي علاقة تاريخية » .

ويعتبر سادتر أن لكل عصر فلسفته المعبرة عن الحركة العامة للمجتمع والتي  
هي بمثابة تجميع للمعرفة المعاصرة حسب ترسبها الطبقة الصاعدة . كما أن فلسفة  
أخرى لن تكون ممكنة إلا إذا خلقت البراكسيا مجتمعاً آخر ، والبراكسيا هي كل  
نشاط بشري هادف ، وكل فاعلية إنسانية ذات دلالة . وصحيح أيضاً أن الفكر

(1) C'est un système parasitaire qui vit en marge du savoir.

(2) SARTRE J.-P. : « Critique de la Raison Dialectique »,  
pp. 17-18.

الذى يسود عصرنا ويعبر عنه هو الماركسية التى هى ليست شيئا آخر سوى التاريخ نفسه وهو مدرك لذاته (١). Le marxisme c'est l'Histoire. elle meme prenant conscience de soi.

أن كارل ماركس استحق أن يكون فيلسوف العصر لأنه إكتشف فى القرن الماضى حركة التاريخ ، وذلك بتطبيق الجدول الميجلى على المادة . إنه قد توصل إلى الأداة الفلسفية التى تسمح للإنسان بأن يفهم التاريخ . والإنسان فى خلقه لذاته إنما يخلق التاريخ أيضا . غير أن جدل الطبيعة الذى أنت به المادية الجدلية إنما يرد الفرد إلى مجرد شئ . بين الأشياء . وعندئذ فإن الضرورة العمياء تعمل على تروى الإنسان الذى صنع التاريخ La rationalité de l'homme qui fait l'histoire.

ومن هنا نلاحظ قصورا فى الماركسية يحتم تدخل المذهب الوجودى . فبين أنطولوجية الفرد التى عرضها سارتر فى « الوجود والعلم » وبين الجدول الماركسى للتاريخ نجد منطقة اللا محدد Une zone d'indétermination التى لم نكتشف من كتب .

كيف ننقل من الفرد إلى التاريخ لو أننا أغفلنا ظاهرة التجمع الإنسانى ؟

le fait du rassemblement humain ?

إن أساس التاريخ الجدول يبنى العصور عليه داخل أنثروبولوجيا مادية جدلية . ولذلك فإن الماركسية الحققة عند سارتر هى المادية التاريخية إذا أدخلت العمل الإنسانى فى علاقته بالعالم وبالأسان . ونلاحظ هنا أن سارتر لا يمارض

---

(1) Ibid., P. 17.

الماركسية ولا تهدف إلى تجاوزها وإنما إلى إبراز دور الإنسان . وهو يقول في هذا الصدد :

« إننا نأخذ على الماركسية المعاصرة أنها تلقى بكل المتعضيات الملموسة للحياة الإنسانية إلى جانب المصادفة أو الإيقاف . كما أنها لا تحتفظ بشيء من التجميع التاريخي *la totalisation historique* ، اللهم إلا هيكل مجرد من العمومية ، ونتيجة لهذا فإنها فقدت تماماً معنى الإنسان » (١) .

وعلى سبيل المثال رأى الماركسيون أن الظروف التي خاضتها الثورة الفرنسية هي نفسها التي خلقت نابليون بونابرت . وإذا كان ظهور نابليون بونابرت محض صدفة . وكان من الممكن للمصادفة أن تخلق أى قائد آخر بدلاً من نابليون بونابرت . ويرد سارتر بأن الثورة هي التي حتمت ضرورة الدكتاتورية وحددت الشخصية التي تمارسها وأعدت لنابليون بونابرت شخصياً كل الفرص التي مهدت لتملكه ناصية الأمور (٢) . ومن هنا نرى أنه لا مكان للمصادفة ، كما نرى أن هدف الوجودية « هو العثور على الإنسان في داخل الماركسية والتقليل من عنصر المجهول واللامحدود الذي تفرضه القوانين العامة » (٣) .

وإذا كانت الماركسية تتأرجح بين النزعة الطبيعية والنزعة الإنسانية ، فإن الوجودية تظل إلى جانب الإنسان ولا ترد الجانب الثقافي إلى الطبيعة . غير أنها الآن تمتدح الحديث عن حرية مثالية أو مطلقة ، بل عن حرية « مقيدة بحرية » . « Une liberté librement limitée » .

(1) Ibid., p. 58.

(2) Ibid.

(3) Ibid., p. 59.

وكتاب « النقد » ، يتعرض لمسألة حقيقة : فهو رسالة عن الشر le mal (١) ، والشر الإنساني هو العنف Violence . من أين أتى العنف ؟ ومم يتكون ؟ وهل يمكنه أن يختفي ؟ إن العقل مستعينا بالتاريخ هو الذى يمكنه أن يلقي الضوء على هذا الموضوع .

ويبدأ سارتر بأن يكشف البناءات الأثرية للبراكسيا la praxis ، فيدرس المنطق المعاش للعمل الإنساني ويستخدم المنهج الجدلي وهو عند سارتر :

« منهج تركيبى بنائى أو إنشائى يسمح لنا بأن نضع أيدينا على التاريخ البشرى بوصفه حركة تجمع totalisation تجري دائما على قدم وساق » (٢) .

وعلى هذا فإن كتاب « النقد » ، لا يمكن أن يكون مجرد تركيب مثالى لتصورات أو إعادة تركيب التاريخ أو حتى فلسفة التاريخ . إن هدفه هو إلقاء الضوء على ما يحمل التاريخ مفهوما والتوصل إلى معقولة تاريخية une rationalité historique تحمل على المعقولة التحليلية أو الراضية وهو يستعين فى ذلك بالعقل الجدلي كما سيأتى بيانه .

إذا كانت المعرفة هى نوع من العلاقة بين الإنسان والعالم ، فإن العمل هو نتيجة للحاجة besoin أو نتيجة لتعدد الحاجات . وقد كان مفهوم « الحاجة » من أهم المفاهيم الرئيسية فى كتاب « نقد العقل الجدلي » ، تماما كما كان مفهوم « القلق » ، بالفلسفة لكتاب « الوجود والعدم » . وترى الاستاذة بارنر Barnes « إنه مفهوم

---

(1) LACROIX Jean : « Histoire et dialectique » , in Le Monde hebdo no. 1298, 12 Sép. 1973.

(٢) من خطاب سارتر إلى جلودى . ( ذكره زكريا إبراهيم ) .

سارترى جديد يستقدم لأول مرة شيئا من الخارج<sup>(١)</sup> . . ولعلها تقصد بذلك أن الحاجة تدفع الإنسان إلى غارح ذاته ، أى إلى العمل على إشباعها بما قد يترتب عليه الاصطدام برغبات الآخرين في المجتمع .

وذكر الدكتور زكريا ابراهيم :

إن سارتر قد ربط مفهوم « الحاجة » بمفهوم « الندرة » ، فذهب إلى أنه ليس هناك ما يمكن من أشكال « المادة » لإشباع متطلبات « الحاجة » ، وبالتالي فقد وضع بين أيدينا عنصراً « لـ «إنسانيا» ، نسب إليه دوراً كبيراً في تسكير صفو العلاقات البشرية » (٢) .

وفي الحقيقة ، لقد توقفنا طويلاً أمام هذه العبارة ، وخاصة أمام ذلك العنصر « اللا إنساني » ، الذى يذكر صفو العلاقات البشرية . . ولا شك أن الدكتور زكريا ابراهيم لا يقصد به المادة ، فهو نفسه يقرر أن « المادة في نظر سارتر هي حقيقة بشرية لا تكتسب كل خصائصها إلا بفعل الإنسان » (٣) أما إذا كان يقصد به الندرة ، فإن الندرة إن لم ترد في النهاية إلى المسادة على اعتبار أنها تعنى قلة أشكال المادة ، فإن سارتر يعتبرها ضمن حقيقة الإنسان لكنها تقطن في أعماقنا ، ولأنها هي التي تجعل التاريخ الإنسانى ممكناً (٤) .

- 
- (١) هذه للمحاضرة للاستاذة بارنزي جات في مقدمتها للترجمة الإنجليزية  
« لمشكلة المنهج » ، وهو الفصل الأول من كتاب « نقد العقل الجدلى » .  
(راجع : « دراسات في الفلسفة المعاصرة » ، ص : ٥٣٠ ) .
- (٢) الدكتور زكريا ابراهيم : « دراسات في الفلسفة المعاصرة » ص ١٣١ .
- (٣) نفس المرجع ص : ٥١١ .

إن جان بول سارتر يخصص في كتاب ، النقد ، فصلا بعنوان « الندرة ونمط الانتاج » (١) . وقد اشتمل هذا الفصل على الديالكتيك الآتي :

إن كل فرد من أفراد الآخر *l'Autre* إنما يشكل خطر الموت بالنسبة لي ، وذلك بسبب وجوده وإيائي في مجال عمل موحد *memes champs d'action* . وإذا كنت أواجه خطر الموت من عوامل أخرى كالأمراض والحوادث ، فإني أتحمّلها على اعتبار أنها عنف أهمي لا يتوافر فيه النية للقضاء علي . إنما من الممكن أن تقضى علي . غير أنني إذا تمكنت من التنبؤ بها ، وإذا تعرفت عليها باعتبار أنها من الطبيعة وتخضع لقوانينها ، فإن باستطاعتي أن أغير الموقف لمصلحتي ، وذلك بأن أقل تدريجيا من احتمال حدوث المخاطر ، فيبتهني العالم في النهاية أمام مشروع *mon projet* ، وانصياحه لي يعني سيطرتي على قوانين الطبيعة . أما إذا أتاني خطر الموت من الآخر *l'Autre* ، فإن عنصر القصد والنية يتوفر في هذه الحالة ، وذلك لأنه يأتي من خصم لا يقل عن ذكاء ، يخطط لمشروعاته مثل ، كما أنه قادر على التنبؤ بمشروعاتي ، وقادر أيضا على إحباط مفعولها ، وبالتالي فإن بإمكانه الاستيلاء على ما أفتات منه ، وعندئذ فإنه يتركني أموت جوعا . وباختصار ، فإن باستطاعته أن يتآمر على حياتي كما أن باستطاعتي أن أفعل نفس الشيء حياله . إن العلاقة التي تربطني وإياه هي علاقة مبادلة سلبية *reciprocité négative* ، هي مبادلة مدتربة بسبب الندرة *une reciprocité aliénée par la rareté* . إنه لا يرجع إلى طبيعة إنسانية فاسدة *une nature humaine corrompue* ، كما أنه لا يرجع إلى الخطيئة الأزلية *le péché original* بقدر ما هو نتيجة حتمية للندرة . ولا داعي

· (1) La Rareté et le mode de production ·



البحث عن سبب آخر للعنف الذى يسود فى مجتمعاتنا . فالبراكسيا الإنسانية لم تتوصل حتى الآن إلى إلقاء الندرة . وإذا كانت علاقات البشر قد اتصفت فى البداية بطبيعتها المادية لأنها نشأت عن الحاجة *le besoin* ، فإن الندرة من حيث هى مبدأ للتفسير هى مبدأ ماضى أيضا . غير أن اللعليات الواقعية عندما يضاف إليها المبنى ، وعندما تفسر المواقف بمبارات تشير إلى القصد والنية ، وعندما تستبطن هذه المواقف *les intérioriser* ، أى تعاش بواسطة الإنسان ، فإن هذا كله لمن خصائص الحقيقة الإنسانية *la Réalité humaine* . وإن هذا النوع من التفسير ليسمح لنا بأن نفهم كيف أن الثقافة تملو على الطبيعة .

*la culture prend le pas sur la nature.*

إن استبطان الندرة *l'intériorisation de la rareté* وما يترتب عليه من تصور خطر الموت الذى يهددنى به الآخر ، يجعل كل فرد أو جماعة قادراً على أن يبرر ما يمارسه من عنف ضد الآخر بحجة الدفاع عن وجوده ، وأن يظهر هذا الآخر بمظهر المسمى . وتظهر فكرة الشر *le Mal* التى تجسد الآخر *l'Autre* نتيجة المنافسة فى جر من الندرة . وهكذا تؤدي الصورة المستنبطة للندرة إلى علم أخلاق يقوم على اعتبار أن أخلاق الرجل الخير تعنى إسقاط الشر الموجود عنده على الآخر .

إن الندرة تقطن فى أحماتنا . وقد جسدتها ظاهرة السلب والانهب التى قامت بها جماعات نشرت الرعب على مر العصور ، وأيضاً ظاهرة الهجرة الجماعية والخوف الجماعى . والندرة تقود تصرفاتنا الخاصة حتى أنها تمثل حتمية ضرورية فى حياة الإنسان فى غياب فقط حقيقى . فالنفس الذى هو فى مأمن من خطر الموت جوعاً يعيش الندرة التى انحدرت إليه من عصور غابرة ، وقد ظهرت الآن فى خوفه

من ضياع ثروته أو خوفه من فقد مملته ( إن كان من أصحاب الأعمال ) ، كما تظهر أيضا في شغفه المستمر بجمع المال .

ورغم تقدم التكنولوجيا فإن عالمنا يظل هو عالم الندرة *Un monde de rareté* . فالإنسانية لم تتوصل حتى الآن إلى إنتاج وفير للسلع الاستهلاكية اللازمة لإشباع حاجاتها الملحة : فثلثي سكان الأرض يعانون من سوء التغذية ، كما أن سائر المجتمعات المتقدمة لا تخلو من فقراء . أما الباقون فإنهم يعانون من إستبطان الندرة .

وإذا كان العمل هو البراكسيا التي تهدف إلى إشباع الحاجة في جو من الندرة ، فإن العمل الفردي رغم ذلك ، يسير وفقا لبناء بدلي هو الذي يفسر الجدل التاريخي .

وسارتر يقرر أن الإنسان يحيل نفسه إلى مادة لا عضوية حتى يؤثر ماديا على المادة من جهة ، وحتى يغير من حياته المادية من جهة أخرى . ولابد للجمع البشري من أن يضطلع بمهمة تسجل المشروع الإنساني في صميم « الشيء » حتى تتحقق عملية التحول الجذري ، التي يتحدث عنها سارتر ، وهي تلك العملية التي تستحيل بمقتضاها الأشياء إلى أدوات بشرية . وهكذا - يصطبغ المشروع البشري بالسمات الجوهرية للأشياء ، دون أن يفقد - لهذا السبب - صفاته الأصلية الخاصة . ومعنى هذا أن كل نشاط بشري لابد من أن يحى منظويا على عملية « تبادل » تتم بين « الشخص » و « الشيء » . فالشخص من جهة يطلع على الشيء دلالة إنسانية ، بينما يحى فعله من جهة أخرى - بمجرد ما يتحقق موضوعيا في عالم المادة - فيستحيل هو نفسه ( جزئياً على الأقل ) إلى « شيء » . ولعل هذا ما عبر عنه سارتر - بأسلوبه الخاص - حينما كتب يقول :

« إن البشر أشياء ، بقدر ما يمكن اعتبار الأشياء بشرية » . ولولا هذا التبادل المستمر الذي يتحقق بين الإنسان والمادة ، لما كان في وسعنا أن نتحدث عن أي « مستقبل » ، إن بالنسبة إلى الإنسان ، أو بالنسبة إلى الأشياء <sup>(١)</sup>.

وهما كان من شيء ، فإن العملية الجدلية التي يتم بمقتضاها العمل الفردي هي التي تفسر الجدل التاريخي ، وبدونها يفقد الجدل التاريخي معقوليته . وبعبارة أخرى فإن العمل هو معقولة مركبة *intelligibilité constituante* أو أن البراكسيا الفردية هي عقل مركب ، أما التاريخ فهو عقل مركب *La praxis individuelle est la Raison constituante elle-même au sein de l'histoire saisie comme raison constituée* <sup>(٢)</sup>.

وإذا كان كارل ماركس يصرح بأن صراع الطبقات هو الذي يفسر التاريخ فإنه لابد من تفسير صراع الطبقات ذاته بهدف البحث عن منبع الشر *L'origine du mal* وسبب العنف *la violence* وهو الندرة كما سبق أن قدمنا . ويلاحظ سارتر أن إمكانية حدوث العنف توجد في كل العلاقات الإنسانية حتى في الصداقة والحب . كما يلاحظ أن الندرة هي سبب الاغتراب

---

(١) « دراسات في الفلسفة المعاصرة » ، ص : ٥٢٩ - ٥٣٠ ونلاحظ أن التبادل الذي يتم بين « الشخص » و « الشيء » هو هنا تبادل إيجابي بناء إذا قارناه بالتبادل المترب بين الأشخاص بسبب الندرة . كما نلاحظ أيضاً أن كلمة *Réciprocité* هي ضمن اصطلاحات الأنثروبولوجيا البنائية وسيوضح مفهومها عند سارتر في الفصل القادم .

(2) SARTRÉ J.-P. : « Critique de la Raison Dialectique », pp. 178-179.

aliénation حيث يجد الإنسان في كل لحظة أن عمله مصادر ومشوه بالوسط المحيط به ، وأن وجود الآخرين قد يؤدي إلى عدم وجود بالنسبة له . والعنف لا يتوقف عند هذا الحد ، فهو من مقتضيات العيش في جماعة . والجماعة إذ تسعى لتحقيق أهداف معينة ، فإنها تفرص الانصياع لأوامرها ، ولا تسمح بالخروج على إرادتها ، ولذا كان العنف هو أحد بناءاتها ، وكان حق الحياة والموت هو أحد بنودها الأساسية . وهنا تتحول الحرية المشاعة إلى *la liberté commune se fait violence*

ولم يكن هذا التحول رغم إرادة الأفراد . ففي الوقت الذي شعر فيه الناس أن عدم تغيير حالتهم تعنى استحالة استمرارهم في الحياة ، فقد استمد هؤلاء لتجاوز ما لا يمكن تجاوزه dépasser l'indépassable حتى لو أدى ذلك إلى الموت . وبناء على ذلك ، وحد الأفراد حرياتهم المنفردة ، أو على الأصح تنازل الأفراد عن هذه الحريات لإنتراع القدرة والقوة بدلا من الضعف والعجز . والمسألة التي تفرض نفسها الآن هي كيف يمكن تركيب الحريات *la synthèse des libertés* خصوصا وأن براكسيا الجماعة ليست هي حاصل جمع براكسيا الأفراد ؟ وهنا يدخل سارتر فكرة القسم *serment* وهي تعنى أن كل فرد قد قبل أن يضع حدا لحيثه الشخصية كما قبل الانخراط في الجماعة . والقسم هنا هو خير وسيلة ضمان الآخرين ضد أى تغير محتمل من جانبى ، كما أنه ضمان لى ضد أى تغير محتمل للآخرين . إن ميلاد الفرد يعنى انخراطه في أعين سلطات وحقوق وواجبات تضمنها تعاقد أسلافه فيما أسماه سارتر بالقسم الأول *serment originel* وهذا هو معنى قوله : « لأن الفرد العادى يظهر كقسم

جديد في قلب الجماعة» (١). وهذا القسم الجديد يطلق عليه اسم القسم الثاني second serment . ويكون القسم الظاهر أو المتضمن هو تجسيد للزرع le serment, explicite ou implicite, est la matérialisation de la terreur . والقسم يقتضى أن أفعل إذا خرجت على الجماعة . والفرع والاخاء (Terreur /Fraternité) هما حق للجميع - من خلال كل فرد - على كل فرد . فالعنف ينصب ينصب على الحائن ، وهو فرع بالنسبة للناثن ، وإخاء بالنسبة للجلاديه . وعندئذ تتحول الجماعة الاندماجية le groupe de fusion إلى جماعة ضغط groupe de contrainte .

ويرى سارتر أنه لكي يكون هناك فهم لله ل الإنسان ينبغي أن نفهم كل صور الصراع والتعاون على أنها نتاج تركيبى لبراكسيا بجمعة Une praxis totalitaire . فعندما أناضل ضد العدو فإننى أفهم البراكسيا الداخلية المحركة لساوكة من خلال ما أقوم به للدفاع عن نفسى . والفهم هنا هو مظهر مباشر للمشاركة réciprocité . ويقول سارتر عن هذه البراكسيا الجمعة أنها حصيلة لعمل كثرة عددية فى داخل نفس البوتقة المادية» (٢).

وهذه البوتقة نجد أن كل موجود يكمل الآخر داخل صيرورة جماعية» (٣). ومن هذا يتضح أن البراكسيا هى علاقة تركيبيه نفسياً كحتمية مباشرة ودائمة لتواجد طرفين أو أكثر فى لحظة محددة من لحظات التاريخ وإستناداً للعلاقات إنتاج محددة .

(1) SARTRE J.-P. : «Critique de Raison Dialectique», p. 493.

(2) SARTRE J.-P. : «Critique de la Raison Dialectique», p. 186.

(3) Ibid., p. 186.

ولعلنا قد نتساءل الآن عن مفهوم المادة داخل هذه البرقعة المادية وأيضا عن مصير الحرية في هذا السياق المادى .

« إن المادة في نظر سارتر ليست مجرد «إمتداد» محض، بل هي حقيقة بشرية لا تكسب كل خصائصها إلا بفعل الإنسان » ، كما أنها « تصبح عن طريق البشر، وبالقياس الى البشر ، بمثابة المحرك الاساسى للتاريخ » (١). والإنسان باعتباره كائناً عضوياً ذو أبعاداً كائن مادى يفتدى مباشرة على حساب المادة العضوية المحيطة بالحيوانات والنباتات ، أو بطريق غير مباشر على حساب المادة غير العضوية . والفيلسوف المادى عادة يعترف بأولوية المادة ويعرف ابتداء منها تشابك العلاقات الإنسانية . سارتر يرفض إذن ثنائية الفكر والوجود ويسلم مع كارل ماركس بضرب من « الواحدة المادية » monisme وإن كنا نراه يؤكد أن هذه الواحدة لا تبدأ إلا من العالم الإنسانى .

« فلما ركسيون يقيمون «الديالكتيك» بدون الإنسان ، : الأمر الذى أدى بالماركسية إلى الجرد والتحجر ... والواقع أن القول بوجود «ديالكتيك» في الطبيعة إنما يحيل التاريخ إلى ضرورة عمية ، ويحل الغموض والظلمة محل الوضوح والنور ... ومهما كان من أمر ذلك الموجود المادى الذى نسميه بإسم « الإنسان » فإن أحداً لن يستطيع أن يزعم أن الإنسان والمادة المحيطة به شيء واحد . ولو جاز لنا أن نتصور المادة على أنها مجرد « هيولى » ، أى على أنها

---

(١) « دراسات في الفلسفة المعاصرة » ص: ٥١١ ويؤيد هذا الرأى أيضا هذه العبارة التى وردت في كتاب النقد لسارتر :

S'il y a totalisation comme processus historique, elle vient aux hommes par la matière, p. 199.

« كينونة فارغة تماماً من كل معنى إنساني » ، لكن من واجبنا أن نقول أن مثل هذه المادة شيء لم يلتق به أحد في أية خبرة بشرية . ولهذا يقرر سارتر أن المادة لا يمكن أن تكون مجرد مادة ، اللهم إلا بالنسبة إلى الله أو بالنسبة إلى المادة نفسها وهو ما لا يمكن تصوره مطلقاً . وأما العالم الذي يعرفه الإنسان حقاً ، وبجها فيه حقاً ، فهو في صميمه « عالم بشري » . وحتى لو سلمنا بإمكان قيام علاقات دياكتيكية في نطاق الطبيعة ، فسيكزن على الإنسان عندئذ أن يأخذ تلك المعلومات لحسابه الخاص ، وأن يقوم بنفسه وبينها روابط خاصة تجيء مطبوعة بطابعه ، وإذن فإن المادية الجدلية الوحيدة التي تتطوى على معنى - في رأى سارتر - إنما هي تلك « المادية التاريخية » التي تتبع من داخل التاريخ البشري بوصفه علاقة حية للإنسان بالمادة » (١).

عما تقدم نجد أن المادة هي وسيط ضروري بين الإنسان وذاته وأيضاً بين سائر الناس . فكل وسيط مادي يمر بجسم الإنسان ، وهذا الجسم يخطر هو نفسه في العالم المادي ويمتد عليه ليقى . وإذا انتقلنا إلى الحرية فإننا نجد أنها لم تعد فردية أو تطولوجية ، بل أصبحت تتصل بالمجتمع وبالتاريخ وتغرب بسبب الندرة والعنف ، وتنصب بالضرورة (٢) ، وبالنسبة تعرف بأنها « القدرة على العمل بحرية في موقف لا يمكن أن نرفضه » (٣) . وكان هذا هو نفسه تعريف الاغتراب عند سارتر . وعلى هذا فإن مشروع إقامة الحرية في كتاب « الوجود والعدم » يبدو مستحيلاً في سياق الظروف التاريخية التي تضمنها كتاب

(١) « دراهات في الفلسفة المعاصرة » ص ٥٢٨ .

(2) AUDRY Colette : « Sartre », p. 109.

(3) Ibid , p. 109.

« نقد العقل الجدلي » ، كما أن الإنتقال من الحرية في موقف *la liberté* situation إلى الحرية مفترية *la liberté alié née* يماثل تماماً الإنتقال إلى المادية (١).

وفي الحقيقة « إن ما أطلق عليه سارتر إسم « الحرية » - سواء أكان ذلك في كتابه « الوجود والعدم » ، أو في كتابه « نقد العقل الجدلي » - إنما هو تعبير عن إستحالة إرجاع « المستوى الحضارى » إلى « المستوى الطبيعي » (٢) فلم يغير سارتر من فهمه الأساسى للحرية ، بل هو قد بقى دائماً ذلك المفكر الوجودى الذى يرفض بكل قوة شتى المحاولات المبذولة فى سبيل الهبوط بالإنسان إلى المستوى البيولوجى الصرف ، وكافة التفسيرات الحروقة التى تحيل التاريخ إلى مجرد عملية آلية تستند إلى بعض القوانين الطبيعىة أو الاقتصادية (٣) . ومن هنا نلاحظ أن الحرية التى منحت فى « الوجود والعدم » لم ينكرها كتاب « النقد » . وهى لم تختلف تماماً بل سترد مع زوال الاغتراب . *dans une société désaliénée* . إن الهدف الاسمى الذى يفرض نفسه اليوم على الإنسانية إنما يتلخص فى إزالة الاغتراب لكى تمارس الحريات ، ويكون ذلك بمقاومة النظام الاجتماعى السائد والإنتصار على الظنرة .

إن مستقبل الإنسانية إنما ينحصر فى تخليص حرية الإنسان من النظم .

---

(١) إذا صح أن الاتجاه المادى كان موجوداً عند سارتر ابتداء من « الوجود والعدم » ، إلا أن كلمة مادية *Matérialisme* لم تذكر إلا فى كتاب « النقد » .

(٢) هذه نقطة إختلاف جندرى مع لبنى ستروس لأن هذا الأخير يرد المستوى الحضارى إلى المستوى الطبيعى كما رأينا فى الفصل الثالث .

(٣) الدكتور زكريا ابراهيم « دراسات فى الفلسفة المعاصرة » ، ص ٥٢٣-٥٢٤ .



وسارتر وإن كان يرفض فكرة « التقدم » إلا أنه لا يمانع في إقراره بقيام مجتمع متحرر من الندرة . غير أن هذا المستقبل لم يكتب حتماً في الأشياء لأن حقيقة الإنسان ليست شيئاً .

وفي ختامنا لهذا العرض الموجز لأهم ما تضمنته فلسفة سارتر يجدر بنا أن نقسمال عن مدى التناسق في هذا الفكر السارترى لإبتداء من « الوجود والعدم » وحتى كتاب « نقد العقل الجدلي » .

يتبنى الإعتراء أولاً بمحدث تحول ملوس طراً على مفهوم « الحرية » . فالإنتقال من الوجود لذاته *le Pour-soi* ( المجرد ) إلى تسابك العلاقات الاجتماعية ( المدرسة ) إنما يثير وضع الحرية . من الحرية في موقف محدد هو شرط الإختيار فننتقل ( في كتاب النقد ) إلى الحرية كضرورة ، أى إلى موقف يستغل أمامه كل مخرج ويسبب اغتراب الحرية . وعلى الرغم من ذلك فإن كتاب « النقد » لم يتناقض في شيء مع كتاب « الوجود والعدم » . فقد ظلت الحقيقة الأولى في الفكر السارترى هي البراكسيا الفردية أى العمل الفردي ، كما ظلت الحقيقة الإنسانية عنده كامنة في الإطلاق نحو غاياتها أو في تجاوز ذاتها نحو غاياتها . وهي هنا لا يمكن أن ترد إلى الحتمية . ويلاحظ أن الحرية التي تضمنها كتاب « الوجود والعدم » لم ينكرها كتاب « النقد » خصوصاً وأنها سترد كاملة بعد زوال الاغتراب . وبمسذا الصدد لاحظت الباحثة كوليت أودرى Colette Audry<sup>(١)</sup> . أن كتاب « الوجود والعدم » ، وإن كان الأول طباقاً لتاريخ ظهوره والأول منطقياً طبقاً لدرجة التجريد فيه ، إلا أن كتاب « نقد العقل الجدلي » يمكن أن يكون هو الأول تاريخياً وجدلياً : فهو يدرس الظروف

(١) AUDR YColette : «Sartre», p. 111.

التي تمهد لظهور « الموجود لذاته » le Pour-soi وهو موضوع الحوار في « الوجود والعدم » ، إلى جانب أن كتاب « الوجود والعدم » يصلح لمجتمع أزيل عنه الاغتراب .

لأنه لمن الطريف حقا أن الباحثة المذكورة تفترض كذلك أن كتاب « نقد العقل الجدلي » كان من الممكن - منطقيا - أن يسبق في ترتيبه الزمني مذهب كارل ماركس الذي تقدمه بنحو مائة سنة ، لأنه يشتمل في نظرها على دعائم المذهب الماركسي ، كما يضم بين صفحاته سبب معقوليته (١).

وإذا كنا قد لاحظنا في مرحلة سابقة من هذا البحث أن صراع الطبقات الذي يفسر التاريخ عند كارل ماركس يحتاج هو نفسه إلى تفسير عند سارتر يمكن في العملية الجدلية التي يتم بمقتضاها العمل الفردي في جو من الندرة ، وإذا صح أن سارتر يتقدم في هذا - منطقيا - على الفكر الماركسي ، فإن ما أقرته الباحثة كولييت يمكن أن يكون موضوعا لبحث مستفيض .

---

(1) Ibid., p. 79.

## الفصل السادس

### موقف سارتر من الأنثروبولوجيا البنائية

ويشمل :

- (١) الماركسية بين سارتر وليفي ستروس .
- (٢) الفسق ( ليفي ستروس ) ، والوجود ( سارتر ) .
- (٣) الأنثروبولوجيا والعقل الجندي .
- (٤) دفاع ليفي ستروس عن العقل التحليلي باعتباره هو العقل الوحيد .
- (٥) موقف سارتر من فكرة المشاركة Réciprocité والبناء Structure .
- (٦) محاولة العثور على تقارب بين سارتر وليفي ستروس من خلال كتابتهما.



## موقف سارتر من الأنثروبولوجيا البنائية

لقد قامت البنائية على مسلمات أساسية تبدأ بوجود النفس الإنسانية ووحدة هذه النفس وإستمرارها أو دوامها ثم وجود اللاشعور الذى تضمن الوظيفة الرمزية والبناءات . وكان من الضروري أن يلزم عن هذه المسلمات الاعتراف بطبيعة إنسانية واحدة ، وأيضاً الإيمان بمبدأ الحتمية .

ولقد ترقب على هذا كله أن كانت الخطة للنهجية فى البحث عند البنائيين تقوم على التقليل من قيمة الأصل Elle dévalorise la genèse والوظيفة fonction ونشاط الموضوع العارض activité du sujet . وكل هذا كال من شأنه أن يدخلنا فى صراع مع إتجاهات الفكر الجندل ومع وجودية سارتر على وجه التحديد ، تلك الوجودية التى تقوم على إنكار ما يسمى « بالنفس » و « اللاشعور » و « الطبيعة الإنسانية » لأنها تعتقد أولاً وأخيراً فى حرية الإنسان وتعتبر أن هذه المسميات قد تسبب فى تعطيل حرية الإنسان لو إقترضنا أنها موجودة .

وإذا كانت الوجودية عند سارتر تبدأ بالإنسان العائش فعلاً وتستعين لفهم حقيقته بالتحليل النفسى والأنثروبجرافيا وعلم الاجتماع (١) ، فإن البنائية عند ليفى ستروس وإن أعطت إهتمامها للإنسان فإنها تبدأ من العالم وتبحث فى أعماقه وتكشف إنتقاء بناءاته حسبما تظهر فى صور الوجود المختلفة من جمادات ونبات وحيوان (٢) . والبنائية تستعين فى هذه الدراسة بالجيولوجيا والفلسفة الماركسية والتحليل النفسى وتسترشد بإنجازات العلوم الطبيعية المختلفة .

---

(1) AUDRY Colette : «Sartre», p. 81.

(٢) صرح ليفى ستروس فى حديث تليفزيونى أنه فى سنة ١٩٤٠ وقد كان مجنناً =

وحيث أننا بصدد البحث عن موقف سارتر من بنائية لبني ستروس فإن علينا أن نتذكر أولاً الأصول المشتركة التي انبثقت عنها مواقف كل منهما ، والتي أدت إلى وجود تفاعل بين موقفيهما ثم تقارب بينهما لإعتراف به لبني ستروس نفسه في كتاب « تفكير الفطرة » (١).

وإذا وضعنا في الاعتبار أن كلا المفكرين كان قد تنلذ على مناهج الفلسفة التي سادت في جامعة السربون حتى سنة ١٩٣٠ ، وأن كليهما قد صرح بعدم كفاية هذه الفلسفة التي كانت تتحمس للذهب العقلي بوجه عام ، يمكننا إذن أن نعرف سبب إهتمامهما بإنجازات المذهب الماركسي وتأثيرهما به .

وقد كانت الماركسية كثيراً ما تسقط من حسابها البعد الوجودي للإنسان لكي تقتصر على وصف الحقيقة البثرية بطريقة علمية مجردة ، فلا تلبث أن تستحيل في غاتمة المطاف إلى أنثروبولوجيا لا إنسانية غاب عنها « الإنسان » نفسه بوصفه الدائمة الحقيقية لكل تفسير ، (٢). وكان لابد أن تظهر فلسفات الوجود كاحتجاج على روح التجريد والنسق ؛ فهذه الأخيرة لا تريد للإحساس بالوجود الشخصي أن يتغير في نسق غير شخص *dans un système impersonnel* ، كما أنها تقترح فلسفة للمراجعة والحدث (٣) . Une philosophie de la rencontre et de l'événement لذا فقد أخذت وجودية سارتر على عاتقها

---

== عند خط ماجينو Maginot ، كان ينزعه إلى جانب بعض التحصينات فلعج في الأرض نبات الـ Pissenlit وأخذ يتأمل تركيبه وبناءاته فاهتدى لفكرة البناء . راجع : *« Esprit »*, Mars 1973.

(1) LEVI-STRAUSS : « La Pensée sauvage » , p. 331.

(٢) « دراسات في الفلسفة المعاصرة » ، ص ٥١٦ .

(3) LACROIX Jean : « Marxisme, Existentialisme & Personnalisme » , ( P. U. F., Paris, 1962 ) p. 59, 60.

أن تفهم الإنسان . وهو ترى « أنه لا سبيل لنا إلى فهم أدنى حركة من حركاته إلا إذا تجاوزنا حاضره ونلخص من أجل النظر إلى مستقبله »<sup>(١)</sup>. وسادتر لا يريد أن « يفسر » الإنسان ، بقدر ما يريد أن « يفهمه »<sup>(٢)</sup>. أما ليفي ستروس ، وهو الذي يعتبر أبحاثه ضمن إنجازات العلم ، فقد كان على العكس تماما : « يفسر » الإنسان حتى لو أدى ذلك إلى تحلله *le dissoudre* ، وينحاز إلى فئة التجريد والفنق ، ولا ينظر إلى المستقبل لأن « إحساسه بالزمن هو إحساس جيولوجي »<sup>(٣)</sup>. والتاريخ عنده « يأخذ صورة ذاكرة للأحداث الماضية » ، فيصبح جزءاً من حاضر المفكر وليس من ماضيه . وكل خبرة ماضية للكانن الإنساني تعتبر معاصرة ، كما هو الحال في الأسطورة حيث تكتمل أحداثها كأجزاء في كل مترامن *synchronique*<sup>(٤)</sup>.

### النسق والوجود :

إن الماركسية والوجودية لا تفكران في الهرب من الزمن أو السيطرة عليه : « أما الفنق ، إن وجد ، فهو ليس سوى أداة عمل للإنسان العائش أو حدث ينشئ عن حياته النفسية »<sup>(٥)</sup> . غير أن المتحمسين للفنق - ومنهم ليفي ستروس - يصرون على إعتباره حقيقة لا زمانية *Une vérité intemporelle* . فالفلسفة

---

(١) الدكتور زكريا إبراهيم : « دراسات في الفلسفة المعاصرة » ، ص : ٥١٨ .

(٢) نفس المرجع والصفحة .

(3) LEACH Edmund : «Lévi-Strauss», p. 24.

(4) Ibid., p. 22.

(5) LACROIX Jean : «Marxisme, Existentialisme & Personnel-isme», p. 50.

لا يمكن أن ترد إلى مجرد موقف وجودي ، إذ عليها دائماً أن تقيم أنساقاً systèmes . صحيح أنه يوجد إستجاء مستمر للوجود ضد الفسق ، ولكن ما أن يبدأ الموجود في التفلسف إلا ويقوم بعمل أنساق ، فقد تكون هي أنساق الوجود ذاته . وهذا هو - بلا شك - الأساس الجدل للفلسفة . فالفلسفة هي حوار بين الفسق والوجود أو أن الفسق والوجود هما حدود الفلسفة ، فهذه الأخيرة لا تعيدس إلا على التعارض المتعدد بينهما (١) .

على أي حال ، فإن لبني ستروس يعتبر من المتحسين لفكرة الفسق اللازماني على عكس الماركسيين والوجوديين . ولذا تحولت أبحاثه إلى دوجماتيكة لا ترد عند كثيرين . وإذا كانت روح الفسق تميل إلى إخضاع الحياة إلى قانون وتميل إلى اعتبار الحدث كمفرد في سياق ، فإنها قد تغطي على ما هو فريد في تاريخ النفس وما هو محدث contingent في تاريخ العالم .

وإذا كان الفسق يهدف إلى تزييم المعرفة ، وكانت المعرفة حالة في العالم ، فإن في إقتصار الفسق إقتصاراً الباطنة immanence (٢) . وإذا كانت المباشرة هي من أهم ركائز الاتجاه البنائي ، فإن وجودية سارتر كانت على القيقض من ذلك تماماً . فهي تقلل من أهمية المعرفة الموضوعية . بل إن الأشياء لا وجود لها إلا كنقطة يبتدى منها نشاط الإنسان ، والحرية الفردية هي المبدأ المنسلك لكل شيء . كما أن الناس يكافحون في عالم مجرد عن الثائية والمقولة . وحيث أنه لا توجد فلسفة التاريخ فإن الكل يلغى أن يعاد النظر فيه في كل لحظة . فالعالم لا معنى له إلا ما يصفه عليه كل فرد بواسطة مشروعه الخاص (٣) . وعلى هذا

(1) Ibid., p. 51.

(2) LACROIX : «Marxisme, Existentialisme & Personnalisme», p. 61.

(3) LACROIX : «Marxisme, Existentialisme & Personnalisme», p. 49.



ينعدم الاعتراف بفكرة المباشرة : إذ ينبغي الاختيار بين شعور كله تلقائية وشغافية وبين شعور لا يتميز عن الأشياء الجامدة وبالتالي لا يستحق أن يطلق عليه اسم شعور conscience ، علما بأنه لا وسط بين الطرفين (١) .

يتضح مما تقدم أن الحقيقة الأولى والحرك الأولى لفظة سارتر هو العمل الفردي l'action individuelle . كما يتضح أن الفردية المتخصصة individualisme ontologique التي أضافها سارتر إلى التصور الماركسي للتاريخ هي نفسها التي تصدر منهجه في فهم الظواهر الاجتماعية . وهو في هذا يوائم بين الوجودية والماركسية على حساب الفكر الماركسي على ما يبدو (٢) .  
للسبب الآتية :

(١) إن الوجودية لا تعترف بالدور الرئيسي للعرفة الموضوعية . ولقد كانت محاولتها الأساسية تنحصر في التضحية بالتنبؤ prévision لحساب المشروع projet تماما كما حاولت الماركسية أن تضحى بالمشروع لحساب التنبؤ (٣) .

(٢) عندما يبدأ سارتر بالبراكسيا الفردية التي هي جدلية وبجملة dialectique et totalisatrice ، فكيف يمكنه أن ينتهي إلى تجميع حقيقي totalisation effective ؟ إنه لم يفتن إلى أن التجميع الذي أدت إليه ضمائر فردية consciences individuelles دون تدخل طرف يوحدا هو ضرب من التناقض . لذا فقد ظلت المشكلة عند سارتر في الانتقال من الذاتية

---

(1) AUDRY Colette : « Sartre », p. 17.

(2) LACROIX Jean . « Histoire et dialectique » ( Le Monde hebdo, no. 1298, 12 Sép. 1973 ).

(3) LACROIX Jean : « Marxisme, Existentialisme & Personnalisme », p. 115.

إلى الموضوعية أو الخروج من الأنا إلى الغير ومحاولة حسم التناقض المترتب على ذلك ، خصوصاً وأنه لا يؤمن بتوافق النفوس فيما بينها ( أو تواصل الذاتات )

(١) l'accord des esprits entre-eux

وقد أشار ليني ستروس إلى هذا الموقف الصعب بقوله : « إذا كانت الذاتية المترتبة على التاريخ بالفسبة لى يمكن أن تدفع لموضوعية التاريخ بالنسبة لنا ، فإننا لا نصل إلى تحويل الأنا إلى نحن إلا إذا حكمنا على « نحن » بأنها الأنا من القوة الثانية . وهي تضم « نحن » أخرى كثيرة (٢) .

(٣) إن الماركسيين يصفون على النشاط الإنسانى تناسقا وتماسكاً يتعلم وجوده عند سارتر . فالحرية عندهم هى « التحام وتماسك وتشبك adhésion إرادى وشعورى حقاً ، غير أنه لابد بحقيقة موضوعية أو مشاركة فى دياكتيك الضرورة (٤) .

ومهما كان من تفوق الماركسية على الوجودية فى هذه النقطة ، فإن هذا التحليل من شأنه أن يبين ضعف معين فى الماركسية ذاتها . فهى رغم إهتمامها بتاريخ إنسانى ، إلا أنه يعتمد عليها أن تصنف عايه معنى وذلك بسبب إغفال فكرة التجاوز . إن التاريخ الماركسى لا ينفتح على أى مخرج يسمح بتحرير الإنسان ، ولذا فإنه يخفى من أن يظل الفرد سجيناً فيه .

وعلى كل ، فإن من المؤكد الآن أن التوافق القائم بين الوجودية والماركسية هو توافق شكلى محض ، تشير إليه الاصطلاحات الفلسفية التى استعارها سارتر

(1) SAR TRE J.-P. : «Critique de la Raison Dialectique», p. 527.

(2) LEVI-STRAUSS : «La Pensée sauvage», p. 341.

(3) LACROIX Jean : «Marxisme, Existentialisme & Personnalisme», p. 118:

من قاموس الماركسية وألبيها مائة مائة جديدة مثل البراكسيا أو الفعل *la praxis* ،  
والتجاوز *transcendance* ، واللب *la négativité* . أما البراكسيا فتصبح  
النشاط المادى الراتى الذى يترجم به كائناتى تاريخى يعمل على تغيير حاله ،  
ويحاول صبح الطبيعة بحسبة إفسادة . و «التجاوز» أو «التعالى» يعنى التعبير عن  
« الوجود خارج الذات » فى عارقه « الموجود لذاته » بالآخر ، طبيعيا كان أم  
بشرى . أما السلب فهو يعنى « التعبير » عن طريق « العمل » (١) .

وبما يشير إلى هذا التوافق الشكىلى أيضا بين الوجودية والماركسية هو أن:  
« وسارتر يأخذ على الماركسيين قولهم بوجود «ديالكتيك» فى الطبيعة . والحق  
أننا لو سلمنا صرح إنجلز بوجود قانون عام كل العموم يحكم كلا من  
الطبيعة ، والتاريخ ، والفكر ، لترتب على ذلك : أولا القول بوجود ضرب من  
الغائية الهيكلية التى يتم عن طريقها التطابق التام بين المعرفة الشاملة من جهة ، وبين  
الوجود العام من جهة أخرى . وسارتر يرفض مثل هذه النزعات التفاضلية  
الرخيصة ، لأنها تنفى أن التاريخ يتحقق خارجاً عنها ، ودون حاجة إلينا ، وبالتالي  
فإنه لن يكون علينا فى هذه الحالة سوى أن نقصر على تأمله ، أو - على أقل  
تقدير - أن يكون علينا سوى أن نتمدد على موافاة التاريخ أو عناية الأشياء لنا ،  
من أجل بلوغ شئ أماننا . ولم كان هناك «ديالكتيك طبيعى» لترتب على  
ذلك نتيجة نهائية هى أن يكون الإنسان عرود « كائن طبيعى » يخضع لذلك القانون  
الموضوعى ، وبالتالي لما كان الإنسان رب أفعاله ، ولما كان فى وسعه انتزاع ذاته من  
يجرى التسلسل الطبيعى للأشياء من أجل سلع المعنى الذى يريد على تلك الأشياء » (٢) .

(١) الدكتور زكريا ابراهيم : دراسات فى الفلسفة المعاصرة ، ص ص :

وفي رسالة بعث بها سارتر للكاتب الماركسي جارودي يقول :

«... أنا أعني بالماركسية تلك المادية التاريخية التي تفترض وجود دياكتيك ، باطن في التاريخ ، لا المادية الجدلية التي تخلق ، في ساء الأوهام الميتافيزيقية فتظن أنها قد اكتشفت وجود دياكتيك ، في الطبيعة ، حقا أنه قد يكون في الطبيعة مثل هذا « الجدل » ( أو الدياكتيك ) ولكن من المؤكد أنه ليس لدينا أدنى ذرة من اليقين عن هذا الأمر ... » (١) .

ومهما كان من شيء ، فإن سارتر يعتبر الوجودية بمثابة أيديولوجيا تعيش على هامش الفلسفة الماركسية وتفتقد إلى إنجازاتها .

أما فيما يخص لبني ستروس فن الصعب أن نحدد تفلغل الفلسفة الماركسية في مفهومه . وذلك لأن ممارسة الجدل عنده حسب ازدواج التقابل ( + / - ) الذي يؤدي إلى فكرة وسط يبدو هيجليا أكثر منه ماركسيا . (٢) كما أن موقف لبني ستروس من التاريخ يبدو مناقضا تماما لفكر ماركس وسارتر وذلك بسبب تصور غلط للسهم الدال على الزمن « la flèche du temps » . فلو تفق البنائي أقل تمرركزا حول الذات ، والتاريخ طبعاً له يقدم لنا عن المجتمعات التي سيقنتنا صوراً ليست سوى تحولات بنائية *des transformations structurales*

(1) Une lettre de Jean-Paul Sartre à R. Garaudy dans « Perspectives de l'homme », (P.U.F.).

ورد ذكر هذا الخطأ في « دراسات في الفلسفة المعاصرة » للدكتور زكريا إبراهيم ص ٢٢٠ .

(٢) إنه يذكرنا بقاعدة التابع عند هيجل : ( القضية ، ونقيضها ، والقضية التاليفية المتولدة عنها ) - (Thèse, antithèse, synthèse).

للصور إلى نرفها عاليا ، هي ليست أحسن منها وليست أقل . أما نحن فإن  
مركزنا في الحاضر لا يربطنا حتى الاستلاء (١) . وهذا هو معنى « الإحساس  
الجيولوجي بالزمن » عند ليفي ستروس .

إن صاعب « الإحساس الجيولوجي للزمن » فقد استخدم مصطلحات  
ماركسية لخدمه أغراض محددة أحيانا ، إلا أنه يفضل مصطلحات علم اللغة  
البنائي مثل الدال والمدلول ، والمتزامن وغير المتزامن & synchronique  
diachronique (و زواج التقابل ( مجاز / ميتونيميا ) (la métaphore/la  
métonymie (٢) وأبنا الملاحظة Immanence .

وإذا كان كارل ماركس يعتبر أن « حركة الفكر ليست سوى إنعكاس الحركة

---

(1) LEACH Edmund : «Lévi-Strauss», P. 21.

(٢) قال بهذا الأزواج عالم اللغة جاكوبسون وأعتبره ضروريا لتحليل  
اللاشعور ، أما ليفي ستروس فإنه يستخدم هذا الأزواج البلاغي كأداة طيبة  
للتفسير . وحيث أنه يتم بمسألة العلاقات فإنه في فصل من كتاب « تفكير الفطرة ،  
بغوان ، الفرد باعتباره نوعا » L'individu comme espèce يبحث العلاقة  
بين الإنسان وبين فئات عطفة من الحيوانات والطيور على ضوء أزواج التقابل  
( مجاز / ميتونيميا ) . فيرى أن الكلاب باعتبارها حيوانات أليفة تسكون جزءا  
من المجتمع الإنساني رغم كونها ليست « تنتمي » كلية إلى الإنسان . ويظهر هذا  
عندما نسميها بأسماء إنسانية . أما الطيور فإن الميتولوجيا تمثلها كمجتمعات تشابه  
تماما المجتمعات الإنسانية ، فهي تعيش في جماعات وتعيش لنفسها عشا وتغير زراقات  
في السماء . فإذا كانت الديور كانتات إنسانية مجازا métaphorique . فإن الكلاب  
هي كانتات إنسانية بالملاحظة métonymique .

الواقعية وقد انتقلت إلى منح الإنسان ، (١) ، وإذا كان هذا يعني إعطاء الأولوية للحركة الواقعية المادية ، فإن لبني ستروس يعترف فقط بأحادية الحركة أو شمول نفس القوانين على التايبعة والنفس والمجتمع . يقول : « إن قوانين الفكر البدائي أو المتحضر هي نفس القوانين التي تظهر في الواقع الفيزيقي أو الاجتماعي » . (٢) ويقرر بأن تقسم الإثنولوجيا المعاصرة هو رهن بالاعتقاد في العمليات الجدلية التي يتولد عنها عالم المشاركة *reciprocité* كتركيب لسفيتين متناقضتين لا تفصلان على النظام الطبيعي ... كما أن الدراسة التجريبية للظواهر يمكن أن تؤيد تخمينات الفلاسفة ، *le pressentiment des philosophes* . (٣) وفي خاتمة الإنسان العياري ، يصر لبني ستروس على أن تكون البائنة غائية (٤) .

le structuralisme est résolument téléologique

فالملمية البائية تكشف عن ألفة وائتمال *affinité* بين الإنسان والطبيعة ، وأيضاً عن غائية عميقة منظمة منذ البداية ، وهو ما ترفضه وجودية سارتر تماماً لأنها لا تثق إلا في إمكانيات العقل الجدلي المركب دائماً .

### الأنثروبولوجيا والعقل الجدلي :

إن الكتاب الذي يحمل إسم « نقد العقل الجدلي » ، إنما يذكرنا بالفيلسوف

---

(1) KARL MARX : «Le Capital», (Ed. Sociales, Paris, 1959).  
P. 29.

(2) LEVI-STRAUSS : «Structures élémentaire de la parenté»,  
P. 219, 220.

(3) Ibid., P. 520.

(4) LEVI-STRAUSS : «L'Homme nu», p 6'5,

الألماني كنط (١) صاحب كتاب « نقد العقل الخالص » . فكلهما يدرس طبيعة العقل البشرى وإمكانياته وحدوده .

وسارتر في كتاب « النقد » يدرس المنطق الحى للعقل الإنسانى ، وهو لهذا يستخدم المنهج الصورى والجدلى . إنه يحسول أن يكشف البناءات الأولية للبراكسيا . وعلى هذا فإن « نقد العقل الجدلى » لا يمكن إذن أن يكون مركزياً مثالياً لتصورات أو إعادة تركيب التاريخ أو فلسفة للتاريخ . إن هدفه هو إلقاء الضوء على ما يجعل التاريخ ممقولا ، واستنباط المنقولة التاريخية التى تحمل محل للمعقولة التحليلية والوضعية (٢) .

ويتساءل جان بول سارتر فى مقدمة كتابه عما إذا كنا نمتلك الأداة التى نقيم أنثروبولوجيا بناءية وتاريخية ؟ إن هذه الأنثروبولوجيا ينبغى البحث عنها فى داسل الفلسفة الماركسية ... فالماركسية قد أورتت أيديولوجية الوجود ضرورتين كانت الهيكلية قد سبقت بهما وهما : الصيرورة devenir والتجميع totalisation وهما أيضاً صفتان ينبغى توافرها فى كل الحقائق الأنثروبولوجية خصوصاً وأنهما قد تضمنتا تعريف « الديالكتيك » (٣) .

أما الأداة التى نقيم الأنثروبولوجيا فهى العقل الجدلى . ويرى سارتر أننا لسنا بصدد اكتشاف الجدلى ، فالتفكير الجدلى قد ظهر منذ بداية القرن الماضى كما أن الخبرة الإثنولوجية أو التاريخية تكفى للكشف عن قطاعات جدلية فى نشاط

---

(١) عامبريل كنط : فيلسوف ألماني ( ١٧٢٤ - ١٨٠٤ ) .

(2) LACROIX Jean : «Panorama de la Philosophie Française contemporaine» , P. 158.

(3) SARTRE J. - P. «Critique de la Raison Dialectique» , P. 10.

الإنسان ، غير أننا نلاحظ أن التفكير الجدلى قد انعم منذ ماركس بموضوع الجدلى أكثر من اعتناؤه بالجدلى نفسه . ولذا نأيا علينا الآن أن نثبت مشروعية العقل الجدلى . ونحن الآن أمام نفس الصعوبة التى واجهها العقل السدلى فى نهاية القرن الثامن عشر عندما اعطى أن يبرر ويثبت مشروعيته (١) .

إذا تساءلنا عن الضرورة وراء إثبات مشروعيه العقل الجدلى الآن لوجدنا إجابة عنه سارتر كالتى :

أولاً : إن ضرورة « نقد العقل الجدلى » لم تكن لتفرض إلّا فى مرحلة معينة من تطور الماركسية . إن هذه المرحلة تالمابق لحظة فقر واختناق وتقدّم للفكر الماركسى الذى يصل طريقه فى المجرّد أى فى الحتمية الآلية :

le déterminisme mécaniste

إن هذا الداء الذى أصاب الماركسية هو نقيّة التاريخ وقد نثر لإيه فى مجموعته (٢) .

ثانياً : فى مواجهة الذين يقولون بعدم جدوى الفلسفة يرى سارتر أن الفلسفة لا تموت بسبب الإفراط فى إعمال العقل ، بل هى تموت على الأحرى بسبب استخدام عقل أصابه ضعف العجز والشيخوخة لأنه لم يعرف التجديد ، فهو يظل عقلاً تحليلياً آلياً mécaniste أعد للسيطرة على الطبيعة والذات إلى المجتمعات كما ينظر إلى المادة الجامدة . إن هذا العقل ليحجز عن أن يمكثنا من أن نسير أغوار عالم إنسانى نهدف إلى توحيده . وعلينا أن نلتمس ذلك لدى عقل آخر لا يمكن

(1) Ibid., P. 10.

(2) AUDRY Colette : « Sartre », P. 80.



إلا أن يكون جدليا في مقابل النقل التحليلي . وعلينا نحن أن نؤسس هذا العقل (١).

**ثالثا :** إن العقل التحليلي هو أداة للبحث المطبق على المادة الجسامدة . ولا يجوز استخدامه في البحث عن الحقيقة الإنسانية *la réalité humaine* . فالحقيقة الإنسانية تعرف بفاياتها وليس بأسباب *causes* ، كما أنها تعرف بمشروعها وليس بماضيا *antécédent* . والمنهج المتبع في الدراسة هو منهج جدلي ، وحيث أن البحث يتعلق بمجهود مجمع ، لذا فإن المنهج يلغى أن يكون تركيبيا أيضا *synthétique* (٢) .

يقول سارتر : « إن الأثرولوجيا مستغل ركازا من المعرفة الأمبيريقية والاستنتاجات الوضعية والتفسيرات المجمعة ، طالما أننا لم تثبت مشروعية العقل الجدلي » (٣) .

والعقل الجدلي هو علاقة بين الفكر والموضوع : « فإذا كان هناك وجود للعلاقة بين التجميع التاريخي والحقيقة المجمعة ، وإذا كانت هذه العلاقة هي حركة مزدوجة للعرف وللوجود ، فإنه يحق لنا أن نسمى هذه العلاقة المتحركة بعقل » (٤) .

ويرى جان لacroix أن العقل الجدلي عند سارتر ليس شيئا آخر سوى حركة التاريخ وهو يواصل سيره ويمى ذاته في نفس الوقت (٥) .

---

(1) Ibid., P. 9.

(2) Ibid., p. 81.

(3) SARTRE J.-P. « Critique de la Raison Dialectique », p. 10.

(4) Ibid., p. 10.

(5) LACROIX : « Panorama de la Philosophie Française contemporaine », P. 156.

كما يرى أن العقل الجدلي المركب *constituée* عليه أن يكون على اتصال دائم بدعامته وأساسه *son fondement* وهو العمل *le travail* باعتباره معقولة مركبة *intelligibilité constituante* (١) .

من كل ما تقدم عن العقل الجدلي يمكننا أن نستنتج موقف سارتر من الأنثروبولوجيا البنائية فيما يختص بالأداة التي تؤسس علم الأنثروبولوجيا . فالأنثروبولوجيا البنائية تقوم على التحليل ( أى تستند إلى العقل التحليلي ) . وهو ما يعترف به ليفي ستروس صراحة عندما يقرر أن الهدف الأخير للعلوم الإنسانية ليس تركيب الإنسان *constituer l'homme* وإنما تحليله *le dissoudre* ، (٢) .

وفي الحقيقة ، إن مسألة التمييز بين عقل بدلي وآخر تحليلي لم يكن من المسائل التي اهتم لها ليفي ستروس قبل ظهور كتاب « تفكير الفطرة » الذي يتخصص الفصل الأخير منه للرد على سارتر .

ويبدأ ليفي ستروس هذا الفصل بالتساؤل عن إمكانية التطابق بين التفكير التحليلي والتفكير الجدلي على أساس أنه لا يفرق من حيث المبدأ بين عقل تحليلي وعقل جدلي .

ويرى ليفي ستروس أن من يقرأ كتاب « الجدلي » لسارتر لا يمكنه إلا أن يسلّم بأن الكاتب يتأرجح بين مفهومين للعقل الجدلي : فهو تارة يجعل العقل الجدلي مقابلاً للعقل التحليلي تماماً كالقابل بين الصواب والخطأ وبين الإله الطيب والشیطان . وتارة أخرى يظهر لنا الاثنين وكأنهما مكران لبعضهما ويصيرهما

(1) Ibid., P. 159.

(2) LEVY-STRAUSS : « La Pensée sauvage », P. 326.

نسيطين مختلفين يؤديان إلى نفس الحقائق (١) .

وبرى ليفي ستروس أن المفهوم الأول يقلل من شأن المعرفة العلمية ويؤدي بالناس إلى افتراض عسدم إمكانية علم البيولوجيا ، كما أنه بالإضافة إلى ذلك يكشف عن تناقض معين لأن الكتاب المسمى « نقد العقل الجدل » هو إنتاج عقلي نشأ عن أعمال العقل التحليلي لل المؤلف : ( فهذا العقل يعرف ، ويميز ، ويصنف ، ويعارض ) . ويلاحظ ليفي ستروس أن هذه ( الرسالة الفلسفية ) عن العقل الجدلي لا تنسب في الحقيقة إلى طبيعة أخرى متألقة للكتب التي يناقشها حتى وإن كان الهدف هو إدانتها (٢) .

( وكيف يمكن للعقل التحليلي أن يطبق على العقل الجدلي زاعماً تشييده رغم أنه لا يعرفنا ، بصفتها « ملئنه » ) (٣) .

أما عن المفهوم الثاني فإن ليفي ستروس يتساءل : إذا كان العقل الجدلي والتحليل يصلان في النهاية إلى نفس النتائج ، وإذا كانا يؤديان إلى حقيقة موحدة ، فإذا كانت فائدة تقابلها ثم التصريح بتنوق الأول على الثاني . وكيف يمكن تفسير هذا التناقض ؟ . ويلاحظ ليفي ستروس أن هذين المفهومين اللذين يتردد بينهما سارتر يفترضان وجوداً مستقلاً للعقل الجدلي إما كـ *antagoniste* ، وإما كـ *complémentaire* للعقل التحليلي . ويلاحظ كذلك أن التمييز بين عقل جدلي وآخر تحليلي كانت بدايته عند كارل ماركس رغم أن التقابل بين العقلين عنده كان نسبياً وليس مطلقاً كما هو الحال عند سارتر .

[ (1) Ibid., P. 324-325.

(2) Ibid., P. 325.

(3) Ibid.,

وليس هناك ما يمدح ليفي ستروس من الاعتقاد بأن العقل الجدل مركب دائما  
toujours constituante : ( فهو الجسر الذي يتقدم ويمتد بلا انقطاع والذي  
يفنشه العقل التحليلي فوق ماوية دون أن يتمكن من رؤية نهايتها رغم علمه بوجود  
هذه النهاية ورغم اعتمادها المستمر ) (١) .

» إن لفظ العقل الجدل يتضمن إذن الجمود المتصلة التي يجب أن يقوم بها  
العقل التحليل لكي يتحسن pour se réformer ، وذلك إذا زعم أنه  
يفسر مسألة الله أو المجتمع أو الفكر ، (٢) . وإذا كان سارتر يسمي العقل  
التحليل عقلا كسولا paresseuse ، فإن ليفي ستروس يسمي نفس هذا العقل  
جدليا ، ويصفه بالاشجاعة لأنه يتقدم باستمرار (٣) .

وقد كان من نتيجة النوحيد بين عقل جدلي وتحليل عند ليفي ستروس أن  
وصفه سارتر بأنه مادي متساى matérialiste transcendantal وبأنه حسي  
esthète ، فأفصى ما يمكن أن يرتقى إليه العقل الجدلي في نظر ليفي ستروس  
يتلخص في قدرته على الشروع في رد الجانب الإنساني إلى لا إنساني (٤) .

la résolution de l'humain ou non humain

وفي مواجهة تحليل الإنسان أو تفكيكه كتب سارتر يقول : « إن الإنسان  
يحتل مكانا ممتازا في عالم الأحياء لأنه تاريخي ، أي أنه يعرف نفسه دائما بالعمل  
( أو البراكسيا ) خلال التغيرات التي تفرض عليه ... ثم يتجاوز العلاقات

(1) LEVI-STRAUSS : «La Pensée sauvage», P. 325.

(2) Ibid., pp. 325-326.

(3) Ibid., p. 326.

(4) Ibid , (Voir également «Critique de la Raison Dialectique»,  
P. 183).

المرسومة *interiorisee* . وهو يحتل مكانا ممتازاً أيضاً يتميزه بأنه الموجود الذي هو نحن . وفي هذه الحالة الفريدة يكون السائل هو نفسه المستول . أو إذا شئنا فإن حقيقة الإنسان تكمن في أنه الموجود الذي يسأل عن وجوده ... أو الموجود الذي هو تحقيق للبراكسيا ، (١) .

إن علوم الإنسان لم تتسامل عن الإنسان تماماً كما أن الميكانيكا الكلاسيكية ( التي تستخدم الزمان والمكان على اعتبار أنها مجالات متجانسة وممتدة ) لم تسأل إلا عن المكان ولا عن الزمان ولا عن الحركة . فعلوم الإنسان تقتصر على دراسة نمو الظواهر الإنسانية وعلاقتها ، ويظهر الإنسان وكأنه دال على ذاته .

*comme un milieu signifiant*

وإذا كانت التجربة تعطينا الظواهر التي تخص جماعة معينة ، وإذا كانت الدراسة ، الأنثروبولوجية تحاول أن تربط هذه الظواهر بعلاقات موضوعية ومحددة بصرامة ، فإن حقيقة الإنسان من حيث هي تظل بعيدة المنال تماماً كفكرة المسكان بالنسبة للهندسة أو الميكانيكا ، والسبب في ذلك أن البحث لا يهدف إلى الكشف عنها وإنما يهدف إلى تكوين القوانين وإلى إظهار علاقات وظيفية . (٢) ويعترف سارتر بوجود تناقض عميق بين الإثنولوجي والمؤرخ ، وهو تناقض يتصل بمعنى حقيقة الإنسان وليس بمجرد اختلاف في المنهج . فالإثنولوجي يرى في التاريخ حركة تمرقل الخطوط *le mouvement qui dérange les lignes* ، أما المؤرخ فإنه يرى في « دوام واستمرار البناءات » *la permanence des structures* تغيراً مستمراً (٣) .

(1) SARTRE J.-P. : «Critique de la Raison Dialectique», pp: 103-104.

(2) SARTRE J.-P., «Critique de la Raison Dialectique», P. 104:

(3) Ibid., P. 104.

وقد أفصح ليفي ستروس عن موقفه من التاريخ في كتاب « تفكير الفطرة » . وهو يرى أن التناقض بين الإثنولوجي والمؤرخ غير موجود أساسا . بل يعتبر التاريخ مساعداً أو معيناً للإثنولوجيا البنائية بمعنى أنه يمد هذه الأخيرة بالمعلومات الأمبيريقية *l'information empirique* . والتاريخ هنا له دور شبيه بدور الإثنوحرافيا ، فكلما يتم بالجزئ وكلاهما يطل معاومات ضرورية للبحث الإثنولوجي لتكوين نماذج نظرية ، وعلى ضوء هذا يمكن فهم قول ليفي ستروس : « إن التاريخ هو منهج لا يتناسب إليه موضوع بعينه » . وهو رغم ذلك وضروري لفحص تكامل العناصر في أى بناء إنسانى أو غير إنسانى » . (١)

التاريخ إذن ، يعتبر مرحلة ضرورية لأى بحث في العلوم الإنسانية وغير الإنسانية ، ومع كل هذا فواقتصرنا على تعريف الإنسان بالجدل والجدل بالتاريخ ، فإذا نحن فائقون عن شعوب لا تاريخ لها؟ (٢) وهنا يرد سارتر بأن يميز بين نوعين من الجدل : ( الحقيقة ) وهو خاص بالمجتمعات التى لها تاريخ ، وجدل تكرارى وقصير الأجل وهو الذى يهص به مجتمعات يقول عنها أنها « بدائية » .

سارتر هنا « لا يمانع في أن يضع إل جانب الإنسان إنسانيه مشوهة وغير مكتملة *rabougrie et difformé* » (٣) وبمترف بأنه « ليس من الممكن أن

(1) LEVI — STRAUSS. «La Pensée sauvage», pp. 347—348.

(2) Ibid. PP. 328—329

(3) Ibid., p. 329 (Voir également «Critique de la Raison Dialectique», P. 203).

نجد (طبيعة إنسانية) واحدة لدى قبائل المورينا Maria مثلاً لدى الإنسان التاريخي في مجتمعاتنا المعاصرة (١). وعلى ذلك فإنه لمن المستحيل أن تؤسس الأنثروبولوجيا على معرفة تصوربه *savoir conceptuel* خصوصاً إذا نظرنا إلى الجماعات المتمدة من خلال التراكم *synchronic* ومن خلال التطور التاريخي (٢). وعلى الرغم من الاختلاف في الطبيعة بين الجماعات (البدائية) وبين المجتمعات المعاصرة فإن من الممكن أن يقوم اتصال حقيقي وأيضاً تفاهم متبادل بين الفريقين المتمايزين (على سبيل المثال بين أفراد جماعة المورينا Maria وبين الإثنولوجي) (٣). وابتداء من التقابل بين هاتين الصفتين (عدم وجود طبيعة إنسانية واحدة / والاتصال الممكن دائماً بين أفراد البشر) ، فإن حركة الأنثروبولوجيا تثير من جسدديد وبصورة جديدة (إيديولوجية الوجود) (٤).

ولما كانت نقطة الضعف في الفلسفة الوجودية هي في امتناع التواصل الحقيقي بين النوات ، فإننا نعتقد أن سارتر هنا يحاول أن يروا الصدع ويستجد بالأنثروبولوجيا (التي تعرف عنده باعتبارها بمشكلة على هيئة عائق يمكن التغلب عليه). (٥)

«Pour Sartre l'ethnologie soulève un problème, sous forme de gêne à surmonter»

(1) SARTRE J. - p. : «Critique de la Raison Dialectique», P. 105.

(2) Ibid., P. 105.

(3) Ibid,

(4) Ibid,

(5) Levi-Strauss : «La Pensée sauvage», P. 328.

على أى حال ، فإن الوجودية التى تهتم بالبعد الانسانى ( أو المشروع الوجودى ) تتخذ أساسا لسكل معرفة أنثروبولوجية (١) . كما أن الدور الحقيقى لإيديولوجيات الوجود لا يتلخص فى وصف مجرد لحقيقة الإنسان التى لم توجد أبدا ، وإنما يتلخص فى تذكير الأنثروبولوجيا بالبعد الوجودى للعمليات المدروسة . (٢)

والمشروع الفردى *le projet personnel* له صفتان أساسيتان : فهو لا يمكن أن يعرف بواسطة تصورات كما أنه كمشروع لإنسان يسهل فهمه دائما . وهذا الفهم لا يؤدى بنا إلى أفكار مجردة ، فالمشروع يحدث الحركة الجدلية التى تبدأ من معطيات يتعرض لها الإنسان ... إن هذا الفهم الذى لا يتميز عن العمل ( أو البراكسيا ) ، هو وجود مباشر وأساس معرفة مباشرة للوجود ( خصوصا وأنه يشمل وجود الآخر ) .

أما المبادئ الأولية للأنثروبولوجيا السارترية فلأنها لا تفهم دون فهم المشروع الذى يضمها ، والسلب كقاعدة للمشروع ، والتسامى باعتباره يئير إلى وجود خارج الذات وإلى علاقة بالآخر ، والتوازن كوسيط بين الواقع المفروض والمعنى المعاش .

هذا علما بأن الحاجة *besoin* والسلب *négativité* ، والتوازن *dépassement* ، والمشروع *projet* ، والتسامى *transcendance* تكون فى الواقع كلا تركيبا

---

(1) SARTRE J, p. «Critique de la Raison Dialectique», pp: 110—111.

(2) Ibid., p. 107.



بحيث أن كلا منهما يتدخل على الآخر ويتضمنه، (١).

ومهما كان من أختلاف وجهات النظر بين ليفي ستروس وجان بول سارتر حول الأسس التي تقيم دعائم الأثروبولوجيا، فإن المسألة المنهجية التي تفرض نفسها دائماً على كل دراسة أشروبولوجية هي كيفية العبور إلى الآخرين cet accès à l'autre أو الانتقال من الذاتية إلى الموضوعية .

وقد يفتك دراسات ليفي ستروس أن الاتصال بين الأنا والآخر تضعه بناءات فطرية أسماها بناءات الاتصال هي التي تجعل من الذاتية وسيلة للعبودية الموضوعية . أما جان بول سارتر فإنه يجعل الاتصال مع الغير قائماً على (البراكسيا) باعتبار أنها (الإيماء الحر والملموس لعمل حر) (٢).

يقول سارتر : إن أساس العلاقة الإنسانية كحتمية مباشرة ودائمة لتواجد طرفين ( هذه العلاقة التركيبية التي تظهر لأشخاص محددين ، وفي لحظة محددة من لحظات التاريخ واستناداً لعلاقات إنتاج محددة ) ، إن أساس هذه العلاقة هو (البراكسيا نفسها) (٣)

أما الخلفية المعنوية للتبادل Réciprocité وهي عند ليفي ستروس تعبر ضمن البناءات الفطرية ، فها ترد عند سارتر إلى مجرد إمكانية موضوعية ومنقشرة (٤) . Possibilité objective et diffuse .

ويرى سارتر أن الهدية le don هي الشيء للمادى الذي يطهر هذه الخلفية

(1) Ibid.,

(2) SARTRÉ J.-P. : « Critique de la Raison Dialectique », p. 494

(3) Ibid., p. 186

(4) Ibid., p. 188.

العكائية la Réciprocité . . . إن من يقبل الهدية ، فإنه يقبلها باعتبارها علامة  
عدم إعداء من ناحيته ، ومن ناحية أخرى كالتزام منه بمعاملة آخرين  
كضئوف . . . والهدية هي تبادل معانس في اتجاه الزمن  
comme irréversibilité

ولكى تذوب الصفة الزمنية في المشاركة الملققة يجب أن يتم التبادل عن  
طريق تنظيمات إجتماعية معينة ، وهو أنه يشبث في تجمع موصوع للزمان  
الذى نحياه .

والديمومة la durée تبدو هنا كشيء ماضى ، وهو وسيط بين حدثين  
يعين كل منهما الآخر ، وهى تعرف بالتقليد tradition أو القانون  
(1) . la loi

ونلاحظ أن سارتر هنا يدخل عنصر الزمن باعتباره خالفا للقوانين  
الاجتماعية والتقاليد .

ويرى سارتر أيضا أن المشاركة (أو المبادلة) réciprocité كعلاقة داخلية  
للجموع لا يمكن أن تظهر إلا من وجهة نظر المجموع ، أى بواسطة كل جماعة  
تطالب بأن تندمج مع مثيلاتها . فالكل يسبق الأجزاء ، ولكن ليس كمادة راكدة  
ولكن كمجموع متحرك (2) .

comme totalisation tournante

وعندما تتحقق هذه المشاركة وتظهر كعلاقة اجتماعية بين أفراد ، وكرابطة  
أساسية محسوسة ومعاشة ، عندئذ لا ينبغي إعتبارها رابطة عامة ومجردة أو

(1) SARRE J.-p «Critique de la Raison Dialectique», p. 188.

(2) Ibid.,

موضوعاً لتأمل محض . . . ذلك لأن الفعل الفردي (١) باعتباره تحقيقاً (للمشروع) ، هو الذى يحدد رابطة «المشاركة» أو «التبادل» لكل فرد مع كل فرد . كما أنه هو الذى ينسب منطق الحركة الجدلية برمتها (٢) خصوصاً وأن «هذه البراكسيا الفردية هي في نفس الوقت بمثابة العقل المركب داخل التاريخ باعتباره عقلاً مركباً» (٣) .

Elle est en même temps raison constituante au sein de l'histoire saisie comme raison constituée.

وإذا أردنا أن ندحض كيفية العبور إلى الآخرين عند سارتر فإننا نقول أن الاتصال بالغير عنده قائم على «البراكسيا» ، أما المشاركة فهي إمكائية موضوعية حتمتها ضرورة الحياة في جماعة . و «من الممكن أن تقوم علاقة جدلية بين الأثروبولوجي وبين المجتمع للدروس» (٤) ، غير أنه لا يمكن أن يكون هناك تبادل للشاعر Réciprocité des consciences ، لأن هذا التبادل يحتاج إلى تركيب عقلي يضعنا في تطابق مع صور للنشاط هي لنا والغير في نفس الوقت ، وهو ما لا تسمح به وجودية سارتر .

وإذا أنقلنا إلى موقف سارتر من البناءات فإننا نجد أنه يقرر بأن «الضرورة la nécessité التي يتحدث عنها لينى ستروس لا تؤسس على التجربة» (٥) وهذا يعني أن البناءات اللاشعورية عند لينى ستروس ليست مصدرًا للضرورة (٦) ، كما

---

(١) «الفعل الفردي» هو ترجمة لكلمة Praxis

(2) SARTRE J.-P. : «Critique de la Raison Dialectique», pp 188-189.

(3) Ibid., pp. 178-179.

(4) Ibid., p. 53.

(5) Ibid., p. 490.

يقرر سارتر « أن نسق الوظائف في المجتمع تتحدد فيه كل وظيفة بالأخرى من الخارج تماما كما هو الحال في العالم الفيزيقي » . (١)

ولهذا فإن تنظيم الزواج الذي تحدث عنه لينى ستروس إنما يتضمن الاغتراب  
'aliénation'

فإذا افترضنا — طبقا للتنظيم الثاني (٢) — أن رجلا من الجماعة « A » ،  
تزوج امرأة تنتمي إلى الجماعة « B » ، فإننا نلاحظ أن الرجل « A » مدين  
له « B » . ولذا فإن الطفل الذي يوله كثرة لهذا الزواج سيوجد وسط  
علاقة « دائن ومدين » . وهذه العلاقة الأخيرة هي التي ستعتم إمكانات زواجه  
مستقبلا .

ويقسامل سارتر : أليس هذا هو الاغتراب ؟ (٣) .

« إن ظهور الطفل في « وسط مدين » معناه أنه هو نفسه قد ألزم بهذا  
الدين . وهذا يعني أن الانسان ليس من خلق ذاته » .

« l'homme n' est pas son propre produit »

ويرى سارتر أن الاغتراب طبقا لهذا المعنى إنما نشأ عن علاقات :

(التزام engagement ، وقسم serment ، وسلطة pouvoir ، وحقوق  
droits ، وواجبات devoirs ) . والفرد في المجتمع وإن كان يحافظ على دوام  
نسق العلاقات ، إلا أنه قد يتغير ويتعدل في نطاق هذا النسق بما لديه من عمل  
متفرد « praxis » . فالعلاقات هي شرط « البراكسيا » ولكنها ليست هي  
« البراكسيا » . وسارتر يوضح ذلك بمثال حارس المرمى فيقول :

(1) Ibid., p. 494.

(2) Organisation dualiste

(3) SARTRÉ J.-p. : « Critique de la Raison Dialectique », p. 491.

« إن كفاءة حارس المرمى وإمكانياته الشخصية التي تجعله حسناً أو ممتازاً إنما تتوقف على مجموع قواعد اللعب المتفق عليها والتي تحدد دوره » .

العلاقات إذن باعتبارها وظائف في المجتمع *fonctions* لا تتغير جديلاً بعكس الأفعال *actes* . لأن هذه الأخيرة تتوقف على الأفراد . وعلى هذا فإن الضرورة التي نلحظها عند لبني ستروس نتيجة لبناءات لاشمورية هي في الحقيقة عند سارتر ناشئة من علاقات آتية من المجتمع ونشرها الفرد . (١)

« cette nécessité est considérée comme extériorité structurant l' interiorité »

إن الالتزام والقسم يعنيان أن الفرد عليه أن ينصاع للعلاقات المرسومة ويعنيان أيضاً تقبيداً « لبراكسيا » أي العمل الفردي .

ويرى سارتر أن عناصر البناء تتضمن القسم على اعتبار أنه مجموع العلاقات والوظائف ( حقوق وواجبات ) ، كما تتضمن السلطة ( حرية وفزع ) ، وأيضاً تتضمن البراكسيا على اعتبار أنها إنجاز حر ملموس .

ويتفق سارتر مع بويون Pouillon على أن كل عنصر من عناصر البناء هو تعبير خاص عن الكل الذي ينمكس مباشرة و كلية فيه ، ولذا فإن عنصر البناء لا يمكن أن يعتبر مرحلة وسطى في تكوين الكل . ولا يوجد طريق آخر للتغلب على التناقض الذي ينشأ من كون العنصر مستقلاً وغير مستقل في نفس الوقت بالنسبة للكل ، كما لا يوجد طريق آخر لتصوير تركيب التغاير (٢) .

La synthèse de l'hétérogène

(1) SARTRE J.-p. : « Critique de la Raison Dialectique » . p. 494.

(2) Pouillon : Le Dieu caché ou l' Histoire visible ( Temps modernes, no. 141, p. 893), (Cité par Sartre).

ويلاحظ سارتر أننا هنا لسنا بصدد مجموع *totalité* بل هو بالأحرى « تجميع » ، *totalisation* ، أى كثرة *multiplicité* تهدف لتجميع المجال العلى فى انجساح مدين حيث يتكشف العمل الجماعى ( من خلال العمل الفردى ) لكل فرد بطريقة موضوعية . وبعبارة أخرى فإن الجماعة هى جدل معقد بين البراكسيا وبين القصور الذاتى *inertie* ، بين التجميع *totalisation* وبين عناصر سبق تجميعها *éléments déjà totalisés* . وهذا يعنى أن هناك علاقة جدلية دائمة داخل الجماعة ، وبينها وبين كل فرد فيها . . . فالجماعة كمجموع *totalité* وكمفيدة موضوعية *réalité objective* لا وجود لها (١) . . . إنها تجميع مستمر *totalisation en cours* .

إن الجماعة إذا نظر إليها من زاوية معينة كانت موضوعا ، وإذا نظر إليها من زاوية أخرى كانت هى أساس الفعل .

أما من حيث كونها موضوعا ، فهذا يعنى أنها كأداة إنما تتعدل بالعمل .  
والعلاقة البنائية يمكن أن تشير إلى معرفة مستبطنة *une connaissance* .  
*réflexive* . والبناء كفكرة ليس له أساس أو مضمون سوى التنظيم العام لنسق العلاقات داخل الجماعة . (٢)

يقول سارتر : « إن نسق العلاقات المنطقية الذى يمثل بالنسبة لكل فرد مبادئا لا يمكن أن يتعداها فى كل عملية عقلية ، إنما يشكل كلا مع نسق العلاقات التى تتميز بها الوظائف خارج الذات » (٣) . فالاختراع يظهر كنتاج حر للفكر

(1) SARTRE J.-p. : « Critique de la Raison Dialectique » , pp. 496 497.

(2) Ibid., p. 502.

(3) Ibid., p. 503.

الحال ، غير أنه لا يمكنه أن يتعدى تنظيمها عملياً معيناً ، أو نسقاً معيناً للقيم ، أو نسقاً معيناً للبيادى الموجهة *Principes directeurs* (١).

ويرى سارتر أن الجماعة تمتلك معرفة صامتة عن ذاتها وموجودة لدى كل فرد فيها (٢) . أى أن الفرد يسبر أغوار جماعته . وهذه الحقيقة تحتجب عن كل من لا يشارك الجماعة أهدافها . وهو قد يتمكن من معرفة غاياتها عن طريق ملاحظة العمل الجماعى المائل أمامه ، وقد بشرع فى تركيب سليم للبراكسيا ، غير أنه لن يسلك أبداً بالعلاقة بين الأفراد كخلق منفرد وخاص بالتنظيم الإجتماعى . وعلى هذا الأساس فإن بعض المعارف المقدمة يمكن أن تتحدى عالم الاجتماع أو الانتوجرافى ، إذا هو تعرض لها فى المجتمعات المختلفة ، ذلك لأنه يتعرض لها كمعلومات نظرية يكتسبها هو بالملاحظة على الرغم من أنها بنات عملية معاشة داخل عمل جماعى (٣)

ويضرب سارتر مثالا لهذه المعارف المقدمة مستشهدا بما ذكره ليفي ستروس نقلا عن ديكون Deacon بخصوص النظام الاموى *systeme matrimonial* لجماعات الأمبريم Ambrym وهو من أعقد النظم التى عرفت حتى الآن . (٤) يقول ديكون أن أفراد جماعات أل Ambrym كانوا يصفون نظامهم المعقد بمنتهى الدقة ويلجأون فى ذلك إلى عمل رسوم بيانية على الأرض : د فن الواضح أن أفراد هذه الجماعة ( أو الأكثر ذكاء منهم على الأقل )

(1) Ibid.,

(2) Ibid.,

(3) Ibid., p. 503.

(4) LEVI-STRAUSS : «Structures élémentaire de la parenté», p. 162.

يتصورون ، نظامهم على أنه جهاز أعد جيداً حتى أنه لمن الممكن أن تمثله الرسوم  
البيانية . . . . . وهم ابتداء من هذه الرسوم البيانية يتعرضون لمسائل القرابة بطريقة  
مشابهة لما يمكن أن ننتظره من عرض علمي جيد داخل قاعة المحاضرات ، (١)  
وفي نص آخر استشهد به لين ستروس يقول Deacon : « إن البدائين  
لقادرون على التفكير المجرد بطريقة كبيرة » . (٢)

ويرى سارتر أن هذه المسألة قد عرضت عرضاً سيئاً . لأن ما يفترض  
معرفة لم يكن قدرة البدائين على التفكير المجرد بوجه عام ، ( ولأنا لكان هذا  
التفكير بمثابة قدرة عامة يمتلكها كل إنسان مهما كانت درجة تطوره ) ، ولأننا  
معرفة قدرتهم على فهم البناءات المجردة لنظامهم الأموي أو نظم القرابة .  
أي أنه لا ينبغي أن نبدأ من حيث يجب أن ننتهي فنقرر أن البدائين يفهمون  
العلاقات المجردة التي تنظم جماعاتهم لأنهم قادرون على التفكير المجرد ، إذ على  
العكس نجد أن العلاقات المجردة التي تكون مجتمعهم هي التي تعرف تفكيرهم  
بقدرته على التجريد . بل إن التفكير المجرد ليس شيئاً آخر سوى هذه العلاقات  
نفسها على اعتبار أنها « معاشه بواسطة الإنسان العادي الذي يحقق علاقة مع  
الجميع في نطاق وحدة الهدف المشترك » (٣) . إن البدائي عندما يعبر عن هذه العلاقات  
المجردة ويرسها على الأرض ، فإنه لا يقلد النموذجاً موجوداً بذمه . وعلى  
ذلك فن الخطأ الزعم بأن هذا البدائي يعكس شعوراً تركيبياً وعلمياً  
une conscience synthétique et pratique وضعه هو وزملائه . كما أن رد

(1) Ibid., p. 163.

(2) Ibid.

(3) SARTRE J. - p. : « Critique de la Raison Dialectique », p.



نسق القرابه إلى شيء مصطنع (خطوط مرسومة على الأرض) إنما يشير لدى البدائي إلى محاولة عملية لإنتاج بناءات في صورة نسق مجرد وجامد . والسبب في هذا هو أنه يريد أن يشرحها لأجنبي آت من خارج الجماعة فيقوم بردها إلى هيكل عظمي لا حياة فيه . Il réduit la structure à l'ossature . إن عمل البدائي هذا لا يعكس شعوراً تركيبياً ، بل إنه ليس تفكيراً على الإطلاق . إنه عمل يدوي محكوم بمعرفة تركيبية لا يعبر البدائي عنها . (١)

وقد وجع لبني ستروس إلى هذا الموضوع في كتاب « تفكير النطرة » وفيه يقول : « إذا صح ما يقوله سارتر من أن البدائي لا يفكر ، فينبغي أن نقول نفس الشيء عن أستاذ بكلية الهندسة يقوم بعمل براهين على السبورة وذلك لأن كل إثنوجرافي يعلم تماماً أن الموقف هو هو ذاته في الحالتين » . (٢)

ويلاحظ لبني ستروس أيضاً أن سارتر لا يطبق أن يكون البدائي قادراً على التحليل والبرهان أو ممتلكاً لمعارف معقدة ، وهو هذا ينضم إلى لبني بريل . (٣) وإذا إقترضنا عدم وجود العقل التحليلي لدى البدائيين فإن موقف سارتر لن يتحسن ، وذلك لأنه طبقاً لهذا الإقراض فإن المجتمعات البدائية ستكون مسيرة طبقاً لغاية لاشعورية ومبتعدة تماماً عن التاريخ الإنساني ومركزة على فعل عوامل بيولوجية (مثل تركيب المخ وإفرازات الغدد الداخلية) . (٤)

يتضح مما تقدم أن موقف سارتر من « البناءات » يؤدي إلى تصور بناءات

---

(1) Ibid., p. 505.

(2) LEVI-STRAUSS : « La pensée sauvage », p. 332.

(3) Ibid , p. 333.

(4) Ibid.,

تاريخية تمكس حقبة معينة من الزمن ورقعة معينة من الأرض وجماعة بخاصة تمارس براكسيا فردية أو جماعية متميزة . ومن ثمة فإن الجماعة والعصر اللذان ينتمي إليهما الفرد إنما يحلان محل « شعور لا زمان » (١) conscience . intemporelle . ويظل الفرد مسجين « كوجيتو » من نوع سوسولوجي شبه « بكوجيتو » ، ديكارت مع فارق بين الاثنين طبعاً مرده إلى أن « الكوجيتو » الديكارتي يسمح بالعبور إلى العالم ويظل سيكولوجياً وفردياً . (٢)

وفي مجال المقارنة بين « كوجيتو » ديكارت وسارتر يقول ليفي ستروس : « إن ديكارت وقد أراد أن يؤسس علم الفيزياء فإنه يعزل الإنسان عن المجتمع . أما سارتر وهو يزعم أنه يؤسس علم الأنثروبولوجيا فإنه يعزل مجتمعه عن سائر المجتمعات . (٣) وفي الحقيقة لقد كان ليفي ستروس يحقّر رأى سارتر الصريح عن أن الأفراد في المجتمعات البدائية غير قادرين بالمرّة على التحليل العقلي وأنهم محرومون من أي قدرة على البرهان العقلي . (٤) كما يرى ليفي ستروس أن لإصرار سارتر على التمييز بين البدائي والمتحضر إنما يعكس التقابل الأساسي عنده بين الأنا والغير le moi et l'autre « فهذا التقابل لم يصنع بطريقة مختلفة عما كان من الممكن أن تترقعه من أحد بدائي ميلانيزيا » (٥) .

إن المتنبع للتصريحات المتلاحقة لكلا المفكرين يلاحظ بلا شك أن كليهما يحاول أن يحتوى الآخر . فسارتر يقرر بأن لحظة التحليل البنائي ما هي إلا مرحلة

---

(1) Ibid., p. 330.

(2) Ibid.,

(3) Ibid.,

(4) Ibid. (Voir, Leach, « Lévi-Strauss », p. 19).

(5) Ibid., p. 330.

من مراحل العقل الجدل ، (١) . أما ليفي ستروس فإنه يقرر بأن فلسفة سارتر ماهي إلا وثيقة إثنولوجية عامة لكل من أراد أن يفهم ميثولوجيا العصر (٢) .

ولعلنا الآن بحاجة إلى التساؤل عما إذا كل من الممكن رغم محاولات الاحتواء هذه - أن نجد تقاربا بين الرجاين .

يبدو لأول وهلة أن هذا التقارب غير ممكن خصوصا وأن الفيلسوف الوجودي يتحسس للذات العائنة والمتحدثة *le sujet parlant* ويهتم بالبراكسيا باعتبارها حركة تجميع جزئي *totalisation partielle* لا يبد من تخطيطية ، كما يهدف دائما إلى تغطية البناءات ، في حين أن الأنثروبولوجي يعتبر العقل مركب دائما *toujours constituée* وينخفض لقوانين عامة وبالتالي فإن البدء عنه يذهب إلى أن يكون منصبا على البحث عن كوامن العقل *les encointes mentales* أي للبناءات التي تحددها عمل العقل .

غير أن ليفي ستروس يقترب من سارتر في تصوره لفكرة التجميع . يقول ليفي ستروس : « إذا كانت ضرورة التجميع تمثل الآن تعجيلا هاما لدى بعض المؤرخين وعلماء الاجتماع وعلماء النفس ، فإنها بالنسبة للإثنولوجيين شيء مفروغ منه » (٣) .

والفيلسوف الوجودي بدوره يوفق مع ليفي ستروس في أن الإنسان هو نتاج البناء . يقول : الإنسان هو نتاج البناء ( بشرط أن يتجاوزوه ) . وإذا شئت فإن البناءات هي لحظات توقف للتاريخ . وإذا كان الإنسان ينحرف في

---

(1) FAGES : op. cit., p. 118.

(2) LEVI STRAUSS : *La pensée sauvage*, p. 130.

(3) (V. Fages, op. cit., p. 116).

بنايات جاهزة فيمكننا القول إذن بأنها هي التي تكونه . والإنسان يخروط في  
في هذه البنايات لأنه ملتزم تاريخيا ، (١) .

وهنا نجد أن سارتر يربط بين فكرة البناء وبين التاريخ .

وفي الحقيقة لدينا نلاحظ تقاربا وتكاملا بين سارتر وليني ستروس فيما  
يختص بتصورهما للعلاقة بين التاريخ والبناء . فسارتر يعترف بوجود علاقات  
لإنسانية عبر التاريخ « trans - historique » أي « بنايات دائمة » —  
« بين أفراد ينتمون إلى جماعات مختلف نظمها وتجهل كل منها الأخرى » . (٢)

أما ليني ستروس فإنه يعترف بوجود بنايات تاريخية ، أي بنايات  
طرا عليها تغيرات وتحولات transformations على مر العصور .  
وأيضا كتب ليني ستروس : « إن الإثنولوجي ليشعر بأنه قريب جدا من سارتر  
عندما يضع نفسه مكان الآخرين ليفهم المبادئ التي تحتكم لرواياتهم ، وأيضا عندما  
ينظر إلى حقبة أو ثقافة كمجموع دال „ ensemble signifiant „ » (٣) .

(1) «Jean-Paul Sartre répond», dans l'A.R.C., 1966, p. 90-61,  
(Cité par Fages, op. cit., p. 117).

(2) SARTRE J.-p. : «Critique de la Raison Dialectique»,  
p. 179.

(3) LEVI-STRAUSS : «La Pensée sauvage», p. 331.



## تقييم وتعقيب

يرى جان بياجيه أن المناقشة التي دارت بين ليفي ستروس وسارتر حول موضوع « البناء » تجيء أهميتها من حيث أن الطرفين قد نسبيا أن البنائية في تطبيقها على أرض العلوم ظلت متحالفة مع المسمات الجدلية وما يلزم عنها من خصائص التطور التاريخي وقوانين التناقض . وإذا كان لابد أن نتذكر أن عناصر التفكير الجدلي عند سارتر تنحصر في التكوينية *constructivisme* والتاريخية *historicisme* ، فإننا لابد أن نتحفظ على المبدأ الأول وهو التكوينية ، لأن سارتر يعتبره قاصراً على التفكير الفلسفي باعتباره متميزاً عن المعرفة العلمية . كما يعطى سارتر عن المعرفة العلمية صورة مأخوذة عن المبدأ الوضعي ومنهج التحليل . وبهذا الصدد يقول بياجيه أن الوضعية ليست هي العلم وهي لا تعطي عن العلم إلا صورة مشوهة ، والأكثر من ذلك أن العلماء الأكثر تحمسا للوضعية في الفلسفة يحتفظون بهذا الاعتقاد في مقدمات كتبهم ثم يعملون غالباً على عكس ما يأمر به هذا المذهب ، مجرد عرضهم لتحليل تجاربهم ونظرياتهم التوضيحية (١) .

أما فيما يخص ليفي ستروس ، فالصلات التي أقرها بين العقل الجدلي والتفكير العلمي ، تبدو أقل بكثير مما يتطلبه التفكير العلمي ، ذلك لأن التفكير العلمي يتطلب قدرات من العمليات الجدلية أكبر مما أرادته ليفي ستروس . ومن الواضح أن ليفي ستروس إذا كان يتألم من قيمة هذه العمليات الجدلية فذلك راجع إلى أن البنائية عنده تنصف بالوجود والبعد عن التاريخ .

---

(١) HAGEF Jean : «Le Structuralisme», p. 95.

إن التركيب الذي يتطلبه الاتجاه الجدلي إنما يواكب عملية تاريخية متكررة أبدا . وقد وصفها باشلارد Bachelard في كتابه « فلسفة النقي ، كما يلي :  
عندما يستكمل بناء structure فإننا ننفي واحدة من خصائصه الهامة أو الضرورية : مثل الهندسة الاقليدية التي ضاعفتها هندسات غير إقليدية . والمنطق ذو القيمتين la logique bivalente القائم على مبدأ الثالث المرفوع وهو الذي أستكمل بأنواع من المنطق متعددة القيمة polyvalentes عندما أنكر برويه Brouwer قيمة هذا المبدأ في حالة المجموعات اللامتناهية les ensembles infinis . ولنا أيضا في العلوم الطبيعية مثال النظريات التي تفسر انتشار الضوء والتي تتأرجح بين إعتباره موجات أميرية أو حركات مادية (١) .

في هذا المجال كما في غيره من البناءات المجردة يبدو واضحا أن الاتجاه الجدلي له دور هام في تكوين جميع البناءات وهو في هذا مكل للتحليل بل لا ينفصل عنه .

إن المنهج الجدلي ( أو الديالكتيك ) إنما يفرض إحلال المقولات التاريخية محل المقولات المنطقية . ولهذا فإن عصرنا يشهد نهاية المنهج المنطقي la méthode logique (٢) ، أي نهاية الجهد الذي يهدف إلى الإمساك بالعلاقات الثابتة بين أفكار موحدة تخرج عن الصيرورة التاريخية للفرد والانسانية . وإذا كان للمنهج المنطقي يفترض إمكانية معرفة الإنسان والعالم من الخارج ، فإن منهج الديالكتيك يكشف النفس الإنسانية وهي تعي ذاتها تدريجيا أو عندما تخلق ذاتها من خلال متناقضاتها .

(1) Ibid.

(2) LACROIX : «Marxisme, Existentialisme & Personnalisme», p.62.

وليفي ستروس يصعب أن ندرجه ضمن أصحاب المنهج المنطقي وهو الذي يتمرد على الفلسفة التي درسها بالسربون لأن موضوعاتها اقتصرت على المذهب العقلي المثالي . كما يصعب أن نضمه إلى فئة الديالكتيك ، وهو صاحب الإحساس الجيولوجي للزمن .

غير أنه بلا شك يتعاطف مع أصحاب المنهج المنطقي والنسق كما سبق أن بينا في بداية الفصل السابق ، وذلك لأن المنطق الرمزي ونظرية التجميع الرياضية هما اللذان مهدا الطريق للبناية بوجه عام (١) . ومع كل هذا فإن النسق البناي هو لنسق لاشعوري ديناميكي ، يتوغل في الأعماق ، ولا يتكرر تماما للديالكتيك .

وكان جان بياجيه قد انتقد ليفي ستروس بسبب تصوره للنفس الإنسانية على أنها أحادية المحورية *toujours identique à lui-même* . كما كان أيضا قد أعرب عن عدم اتفاقه معه في أن يكون للجانب العقلي أسبقية على الجانب الاجتماعي وهو لهذا يتساءل : « إلتالا نفهم جيدا كيف يمكن أن تكون النفس عبارة عن مجموعة التصورات الدائمة *Schémes permanents* ، وليست بالأحرى حصيلة تركيب ذاتي دائم *une continuelle autoconstruction* » . وقد كان موقف ليفي ستروس من هذا التساؤل هو أنه يلغى الاعتراف بوجود البناء أولا كقاعدة يتولد عنها بناءات أخرى . وإذا كان هناك ثمة لبس حول مفهوم « الطبيعة الإنسانية » وهو اصطلاح يصر ليفي ستروس على استخدامه فإنه « لا يقصد به الإشارة إلى بناءات ثابتة لا يطرأ عليها التغير ، بل هو بالأحرى يشير إلى الأرحام التي يتولد عنها بناءات ترد إلى نفس المجموع . ولا يتحتم على هذه

---

(1) Dictionnaire des grandes Philosophies, p. 365.



البنائيات أن تظل ممي هي خلال فترة الوجود الفردى منذ الميلاد حتى من النضج ،  
أو حتى على مستوى المجتمعات الانسانية فى كل زمان ومكان . (١)

ومن هنا يتضح لنا أن لبقى ستروس يتعد تماما عن أى تصور استائيك  
البنائيات ، كما أنه بذلك يتعد عن المذهب الصورى ويقرب من أصحاب  
الديالكتيك . غير أنه يأخذ على سارتر جعله الديالكتيك قاصرا على التاريخ  
الإنسانى وحده بعيدا عن النظام الطبيعى . وكان سارتر يقرر بأننا « لا نجد فى  
الطبيعة أزواجا من التقابل كالتى يصفها عالم الة . فالطبيعة لا تتضمن سوى قوى  
مستقلة . وإذا كانت العناصر المادية ترابط مع بعضها بعضا وتؤثر فى بعضها  
البعض ، فإن هذه الرابطة تأتى دائما من الخارج Ce lien est toujours  
extérieur . وذلك لأنها ليست من نوع العلاقة الباطنة التى توجد فى التقابل  
بين الذكر والأنثى ، والمفرد والجمع والتى تكون لسقا يكون كل عنصر فيه  
مؤثرا فى بقية العناصر » (٢) .

ويرد لبقى ستروس على هذا القول بأن البنائية على العكس تماما . وذلك لأن  
ما تصفيه من أفكار تنصف بالطابع السيكلوجى يمكن أن ينطبق على حقائق  
عضوية بل وبنائية أيضا . كما يرى لبقى ستروس أن البنائية بهذا إنما تسير  
اتجاهات العلم المعاصر ، والتى تشير إلى النظام الطبيعى كجمال متسع ذى دلالة  
« ويكون كل عنصر فيه مؤثرا فى بقية العناصر » (٣) . ونلاحظ بهذا الصدد أن  
الواقع « ليس من الخط الذى لا يرد إلى الة » (٤) ، بل هو كما قال الشاعر « معبد

(1) LEVI-STRAUSS : «L'homme nu», p. 561.

(2) Jean Paul Sartre répond\*, L'A.R.C., 30 Aix-en-Provence,  
1966, (Cité par Lévi-Strauss).

(3) LEVI-STRAUSS : «L'Homme nu», p. 616.

(4) Ibid.,

يصدر عن أعمده المتثلثة بالحياه كليات غامضة ، (١) . وليس أدل على ترابط قوى الطبيعة واعتماد بعضها على بعض من التطور الهندسى البديع لأشكال الزهرة منذ الزمن الترياسى Trias وحتى العصر الثالث Pliocene (٢) . ففى خلال هذه الفترة الطويلة ، دت الزهرة من تركيب غريب إلى سيمتريه دقيقه . وكانت هذه التغيرات تتضمن تطوراً مكثفاً لشكل الحشرات التى تساعد فى تلقيح الزهرة وهو تطور يتكيف باستمرار مع التطور النباتى ويشير إلى علاقات معه . وهذه العلاقات لو أنها تندرج تحت مقولة الفكر لما ترددنا فى تسميتها دياكتيك . (٣) وهنا يظهر لنا مرة أخرى ما يسمى عند لينى ستروس بالإلتقاء الإلتوجرافى coincidence ، وهو هنا التقاء بين الفكر والواقع ، فالتحليل البنائى لا يظهر فى النفس إلا لأن أنموذجه موجود فى الجسم ، (٤) . فإذا كان المخ الإنسانى يبحث دائماً عن تقابل من نوع ( + / - ) ، فإننا نجد كذلك أن المادة الأولية لكل إدراك بصرى مباشر تتكون من تقابلات ثنائية : من البسيط إلى المركب ، ومن اللون الفاتح إلى الداكن ، ومن اللون الفاتح على أرضية داكنة إلى لون داكن على أرضية فاتحة ، ومن حركة موجبة تبدأ من أعلى إلى أسفل أو تبدأ من أسفل إلى أعلى ... الخ ، (٥) .

ما تقدم يظهر للقارىء أنه فى مقابل وجودية سارتر التى لا تعترف بالترايط

(١) Ibid., P. 617.

(٢) يقسم الجيولوجيون تاريخ الأرض إلى خمسة عصور جيولوجية كبرى . أما الحقبة الأولى من العصر الثانى وهى تمتد عبر خمس وأربعين مليون سنة ، فهى التى تسمى بالعصر الترياسى .

(٣) LEVI-STRAUSS «L'Homme nu», p. 617.

(٤) Ibid., p. 619.

(٥) Ibid.

بين قوى الطبيعة ، نجد أن البنائية تنصر على وجود أنساق التناقل في العالم . وهي ترى هذه الأنساق في تركيب النفس وفي طبيعة الفكر ، أي أنها تنظر إلى العالم باعتباره كلا منظما ودالا بذاته . وكان لابد أن يرى العالم على هذا النحو أن يكون محتفظا بفكرة خاصة عن قوة عليا منظمة هي الله . وفي الحقيقة ، لقد خلت كتابات ليفي ستروس من أي نص صريح يشير إلى طبيعة الكائن الأعلى أو إلى طبيعة العلاقة بين هذا الكائن وبين النظام الموجود في العالم ، اللهم إلا كلمات مثل « العقل الإلهي » ، الذي يستوعب عدم التكافؤ بين الحال والمطلوب ، أو « الله الذي نبتعد عنه بابتعادنا عن الطبيعة واكتسابنا للثقافة . ومهما كان من شيء فإن البنائية ، على أي حال ، ومن وجهة نظر الباحث الشرقي ، لترقى عن المستوى الفلسفي الوجودي الذي يجاهر بالإلحاد ويلغى وجود النفس حتى لو كان ذلك بهدف الدفاع عن حرية الإنسان (١) . وقد تنبه ليفي ستروس إلى ما يمكن أن يوجه إلى الإجماع البنيوي من نقد بسبب استبعاد الذات للعارة *sejour* . فهو يقول : « إن البنائية ترد الإنسان إلى الطبيعة . وهي إذا طالبت باستبعاد الأنا *le sujet* ذلك الطفل المدلل الذي لا يمكن احتلاله والذي شغل المسرح الفلسفي مدة طويلة وبالتالي فهو يعرف أي عمل جاد لأنه يتطلب انقباضا زائدا - فانها لم تتجاهل أي تبعات يمكن أن يجرها هذا الاغفال للذات ... إن البنائية هي غاشية بالدرجة الأولى » (٢) . ولقد استغل نقاد الإثنولوجيا وعلم اللغة استبعاد « الأنا » لكي يهاجموا البنائية باسم الدين . ويرد ليفي ستروس على ذلك بأنه « بعد انتشار

---

(١) من المعروف أن وجودية سارتر هي وجودية ملحدة يعكس وجودية كيرك جارد وجايريل مارسيل وجلسبروس .

(2) LEVI-STRAUSS : "L'Homme nu", pp. 614-615.

روح التفكير العلمى وما تضمنته من آلية وأمبريقية ، فإن البنائية هى التى أفسحت المجال من جديد للعتقادات الدينية بفضل وجود الغائية ، (١).

وإذا كان للؤمنون ينتقدوننا باسم القيم المقدسة للإنسان ، ويتساءلون عن هذه الغائية التى تستبعد الشعور conscience ولا تتضمن الذات ، فأصبح وجودها خارجا عنها ، فإن هؤلاء يقول عنهم ليفى ستروس : « لأنهم يهتمون بذاتهم أكثر من إهتمامهم بربهم ».. (٢)

وإذا كانت البنائية لا تعلن عن مصالحة بين العلم والعقيدة أو قلما كانت تدافع فى صالح العقيدة ، ... فإنها تشعر مع ذلك بقدرتها على شرح وتبرير مشروعية المكانة التى تحتلها العاطفة الدينية فى تاريخ البشرية .

وهى تستند إلى حدس غامض بأن الفصل بين العالم والروح وبين السببية والغائية لا يتناسب مع واقع الأشياء ، وإنما مع حدود limites تميل نحوها معرفة لا تتناسب وسائلها العقلية والروحية مع ضخامة وماهية موضوعاتها. إننا لا يمكننا أن نتغلب على هذا التناقض ، غير أنه ليس من المستحيل أن نتعود عليه خصوصا بعد أن عودنا علماء الفلك على قبول صورة عالم متسع . فإذا كان حدوث انفجار فى أحد الكواكب ، وهو ظاهرة تسجلها التجربة الحسية فى جزء من الثانية دون أن نعرف عنها الشئ الكثير نظراً لما تتميز به من سرعة وعنف ، ونظراً لأن تفاصيلها تنيب عنا ، إذا كان حدوث هذا الانفجار يمكن أن يكون مثبلاً لهذا التعدد الكونى البطيء من حيث أنها تشير إلى العظمة

---

(1) Ibid.,

(2) Ibid.

الكونية التي يتحرك فيها والتي تظهر على مستوى زمان ومكان لانتمكن من تمثله  
إلا بعمليات حسائية ترده إلى أفكار مجردة ، لذا فإنه ليس من المستحيل أن  
يكون المشروع projet المتكون في لحظة بصر بواسطة شعور يتصف بالوضوح  
conscience lucide وأيضاً وسائل تحقيق هذا المشروع من نفس طبيعة  
تلك الإرادة العائمة التي عرفت خلال ملايين السنين ، وبطرق ملتوية ومعقدة  
أن تضمن لقاح زهرة نبات السحلب des orchidées بفضل فتحات شفافة  
تسمح بتصفية الضوء لكي تجلب الحشرات وتوجهها نحو حبوب اللقاح المغلفة  
داخل كبسولة معينة ، أو أنها تخدر الحشرات بواسطة رحيق الزهرة فتفقد  
توازنها ثم تسقط في حفرة صغيرة مليئة بالماء ، أو أنها توقع الحشرة البرية  
في مصيدة فتسجن طوال الوقت لللازم لوصول حبوب اللقاح ، أو أن شكل  
الزهرة يفرى ذكر حشرة معينة ويعطيه صورة خادعة تشبه أنثاه ، فيحاول  
عارسة جماع خادع ينشأ عنه إخصاب حقيقي في النبات . (١)

هذه هي غائية ليفي ستروس ، تفسح المجال للعقيدة وتجعل من اتجاهه  
المادى فلسفة مادية هي بلاشك أكثر الفلسفات المادية تناسقاً وأقرباً إلى روح  
العلم . فلا وجود لشيء يتعذر فهمه لا يمكن رده إلى بنات بسيطة . وإذا كانت  
الحقيقة قد احتجبت هنا ، فلأننا أصبنا بالغرور وأهتينا الذات ، فأبعدتنا  
إنسانيتنا ( الثقافة ) عن الطبيعة ، وابتعدنا بالتالي عن الله . (٢)

وقد لاحظنا أن ليفي ستروس كان قد اقترح في مقابل فلسفات الذات  
أن تنمىج « الانسا » الفردية في « نحن » التي تشمل الإنسانية ، وأن تنمىج

(1) LEVI-STRAUSS : « l'Homme nu », pp. 515-516.

(2) Fin du « Tristes Tropiques ».

الإنسانية في الطبيعة . ويقول ليفي ستروس أنه بهذا الاندماج الأول إنما يطالب بأن يحرر ذاته من كبرياءه فكري يعرف هو مقدار ما به من غرور لأن هناك ضرورة موضوعية تستهدف خلاص الكثرة التي لم يعترف لها بوسائل الاختيار . وينبغي أن يخضع القروى لهذه الضرورة .<sup>(١)</sup>

غير أن هذا الإعلان رغم ما شتمه من نيل المقصد إلا أنه لا يخلو من تناقض : فأنا أركى « نحن » *l'opte pour le « nous »* في مواجهة قروى « الأنا » من ناحية . ومن ناحية أخرى فأنا أحمل لتحرير الأنا لدى آخرين ليس في استطاعتهم حمل هذه التزكية لما بهم من فقر وبؤس .

أما عن « اندماج الإنسانية في الطبيعة » فهو حركة عكسية وارتداد *regression* ، يظهر في مقابل الميل إلى الاعتماد عن الطبيعة . وهذا الميل الأخير قد بدأ بطبى الإنسان لطعامه رغم أنه ليس في حاجة أصلاً إلى هذا الطهى ، اللهم إلا رغبة منه في أن يتميز عن الحيوان . ثم تضخم هذا الميل واستشرى في ثقافة متعددة الأبعاد ، سارت بمجتمعاتنا من سى إلى أسوأ ، والدليل على ذلك حالة القلق التي تسود الآن<sup>(٢)</sup> ، فكان لابد من الارتداد . ويتمثل هذا الارتداد في التأمل الذى يأتى على الإنسان بفضل عظيم لأنه يوقف سيره ضد الطبيعة وهو ماتمناه كل المجتمعات مهما كان من أمر عقائدها أو نظامها السياسى أو مستواها الثقافى لأنه طريق الخلاص<sup>(٣)</sup> .

---

(1) LEVI-STRAUSS : «Tristes Tropiques», p. 375.

(2) LEVI-STRAUSS : «L'Homme nu», p. 620.

(3) LEVI-STRAUSS : «Tristes Tropiques», p. 375.

ومن هذا العرض نجد أننا أمام تقدم وتراجع وغاية . انتقال من الطبيعة إلى الثقافة ثم تراجع نحو الطبيعة . غاية في الطبيعة ، غامضة ، وغاية ينفذها الإنسان ودهيها . . وهكذا يتكشف لبني ستروس أزواج جديدة من التقابل كالتى اكتشفها بنفسه في تفكير « البدائيين » ، وفي العالم . يقول في خاتمة « الإنسان العاury » : « لقد تولدت سلسلة لاحصر لها من أزواج التقابل على مدى التاريخ الإنسانى الطويل من حقيقتين متناقضتين هما الوجود واللاوجود Etre et non etre ... فالوجود يشعر به الإنسان في أعماقه لأنه ينفى المعنى على أعماله اليومية وحياته الأخلاقية والعاطفية وانجازاته العلمية . أما اللاوجود فإن الحدس به يصاحب الشعور بالوجود لأن الإنسان يعيش ويكافح ويفكر ويمتد ويحفظ بشجاعته دون أن يعتمد عن اليقين المضاد بأنه لم يكن موجوداً من قبل على هذه الأرض ، وأنه لن يظل عليها إلى الأبد ، كما أنه باختلافه الأكيد من فوق سطح هذا الكوكب المحكوم عليه بالانقضاء أيضاً . . فإنه لن يتبقى شيئاً » (١) .

وهكذا يصل لبني ستروس إلى ختام أعماله الانثروبولوجية بأن يقرر استحالة الاختيار بين الوجود واللاوجود . وكيف يمكن الاختيار إذا كان « الشعور بالوجود يصاحبه حدس باللاوجود » .

ويأخذ التصادم على لبني ستروس هنا أنه بعد أن هاجم الفلسفة ، فإنه يمتنم أعماله بالرجوع إلى التناقض المؤسس لها . وهذا دليل على صعوبة التخلص من الفلسفة لأن الطرق المتعارضة منها أمتدت فإنها تؤدي في النهاية إلى مشكلة الوجود . (٢)

(1) LEVI-STRAUSS : « L'Homme nu », p. 621.

(2) Douenach : « Esprit, Mars 1973 », pp. 702-703.

وإذا كان ليفي ستروس ، بفكرته المتشائمة عن أفول الانسان ، يعكس حالة القلق المنتشرة في العالم الآن ، فإنه بذلك يستعير ما سبق أن انتقدته عند سارتر : « العبور إلى الآخرين وذلك بشعم حالة داخلية هي خاصة وجزئية » (١).

«Transporter une intériorité particulière dans une intériorité générale...»

وهل الرغم من كل ما يمكن أن يوجه للبنيائية الأنثروبولوجية من نقد ، فإنها قد لانت نجاحا كبيرا في فرنسا وخارجها ، كما أنها حازت إعجاب الشباب على اختلاف تخصصاتهم . وذلك لأن ليفي ستروس قد قام بعمل علمي متأسق ، واختبر منهجه جيدا ، ثم استخلص الفلسفة التي تضمنها هذا العمل . وهو في كل هذا إنما يذكرنا بهمان جاك روسو صديق الانسان (٢).

وقد نجح ليفي ستروس فعلا في خلق تصور جديد للإنسان عالمي ليس هو لإنسان الغرب ولا هو لإنسان المشرق ، وإنما هو الإنسان المتحرر من كل أشكال العنصرية . ففي التفكير المسمى «بالسابق على المنطق prélogique» ، يكشف منطق المحسوس science du concret أو علم المدسوس logique du sensible اللذان لاغنى عنها في أي ثقافة إنسانية ، وهو منطق لا تقل أهميته عن طرائقنا الحساية الحديثة ، وعن اجتهاداتنا للتنبؤ بالمستقبل . كما اكتشف منطق الطاقوس والأساطير وهو ذو أهمية خاصة في فهم وتفسير العالم . إننا قد فقدنا هذه الأنواع المختلفة من المنطق كما أننا نجعل البناءات العميقة للفتا . وإذا كنا نظن

---

(1) Ibid.

(2) LACROIX : «L'histoire de la philosophie Française contemporaine», p. 222.



أنتا نمتلك ذاكرة تاريخية ، فإننا في الحقيقة قد فقدنا الذاكرة فيما يخص الجانب  
الأعظم من تقاليدنا . في حين أن أصحاب الحضارات ، الباردة ، أو أصحاب  
« تفكير الفطرة » ، يعرفون كيف ينصتون إلى الصوت الذي يأتي من أعماقهم  
القريبة أى من أعماق اللاشعور .

ولقد نسي لنا من خلال إقامتنا بـ غرب إفريقيا (١) أن نليس لدى الأوساط  
الثقافية هناك مدى أعجابهم بالنتائج التي توصل إليها ليفي ستروس في مقابل  
ما عرفوه عن ايدولوجية جان بول سارتر . فليفى ستروس يرى أن الاختلاف  
بين ثقافات حاضرة وأخرى ماضية إنما ينصب على الانسجام الداخلى لظروف  
كل منها ، وهذا يعنى أنه لا يوجد ما يورر الانتقاص من صحة أو مشروعية  
إحداهما . فدرجة التصنيفات الطوطمية ، والكفاح المظفر للبدن والاسكيمو ضد  
ظروف الطبيعة القاسية ، وأيضا البراعة التكنولوجية لدى الأوروبيين . . . كل  
هذا لا بد أن ينظر إليه على قدم المساواة . فقد اكتشف ليفي ستروس قوانين  
منطقية متشابهة في جميع القارات وجميع الثقافات مما أختلفت مظاهرها ، لأنها  
أثبتت جميعاً عن طبيعة واحدة هي طبيعة الإنسان .

أما سارتر ، فهما قبل عن مساندته لحركات التحرر في العالم ، فإن الإنسان  
الزنجي المثقف لا ينسى له وقوفه في وجه الأبحاث الإثنولوجية التي تثبت وجود  
التفكير المجرد لدى « البدائيين » كما سبق ذكره في الفصل السابق .  
وقد عبر الرئيس أحمد سيكوتوري (٢) عن غضبه من موقف سارتر تجاه

---

(١) كان المؤلف معارفا لتدريس الفلسفة بجمهورية غينيا الاشتراكية من سنة

١٩٦٤ حتى سنة ١٩٧١ .

(٢) الرئيس أحمد سيكوتوري هو رئيس جمهورية غينيا الحالي .

« الحركة الثقافية المحاصرة للزواج » ، وقال أنه ( سارتر ) يعتبرها « عنصرية مضادة في مقابل العنصرية الاستعمارية ، وتقدم على ترجيح كفة العاطفة على التفكير الاستلالي ، والذاتية وأعمال الفلاحة la paysannerie على البروليتاريا الصناعية ، والتعبير الشعري على التعبير العلمي » (١). يعلق الرئيس سيكوتوري على موقف سارتر بقوله : إنها أسوأ إيديولوجية la pire des idéologies تهدف إلى تسميم الرأي العام والشباب الإفريقي بوجه خاص » (٢).

ونلاحظ أن سارتر وبما كان متأثراً بالنزعة الماركسية التقليدية قبل لينين في فهمه البروليتاريا ، فقد كان ماركس لا يؤمن بالبروليتاريا الفلاحية ويقصر مفهوم البروليتاريا على العمال الصناعيين . ويرى أنهم هم وحدهم الذين يستطيعون فهم عملية التطور التاريخي وبالتالي هم الذين يستطيعون فهم وتأسيس ومساندة ما أسماه الماركسيون بالنظم الفوقية super-structures ، وهي النظم المعنوية التي يخلقها الفكر المجرد . ولكن أحداً من أتباع الماركسية القينيفية لا يؤمن بهذا الرأي . فالرفاق البروليتاريون في جميع أنحاء العالم يمثلون وحدة (أورجانيكية) لا يميز بينها من حيث الفكر والعمل . ولن تقبل فكرة « أعمال العالم أمحدوا » إلا في ظل الإيمان بوجود تماثل في العقليات وفي الفكر بين أفراد البروليتاريا في جميع أنحاء العالم .

أما فيما يختص بنفى قدرة البدائين على التفكير المجرد ، وأيضاً اتهام الزوج بأنهم أقرب إلى العاطفة منهم إلى العقل ، فلا شك أن سارتر كان متأثراً في هذا

---

(1) Hérode Fehle. 11 Min. 191, Comakiz, p. 22-23.

(2) Ibid , pp. 22 23.

بالزفة العنصرية عند جويينو وريثان في القرن التاسع عشر، وهم الذين وصفوا غير الآريين بعدم القدرة على التفكير المجرد وبالعاطفة المندففة وبالتألفية symétrie في فقههم وتفكيرهم . الأمر الذي يفقدهم القدرة على انتاج الفلسفة والعلم وانتاج حضارات عاتلة لحضارات الغرب . لقد كان هذا التعصب العنصري موجهاً إلى غير الأوروبيين كافة ولكن الرد جاء سريعاً بقياس حضارات شرقية في اليابان وفي الصين حديثاً . وسبق أن قامت الحضارة الإسلامية في عصور الإنارة العربية . أما الزنوج الذين مازالوا موضع اتهام العنصريين فلا شك أنهم إذا أتاحت لهم فرص الثقافة والعلم فإنهم سيكرونون على قدم المساواة مع الغربيين . وقبل أن نصل إلى نهاية هذه الخاتمة ، وبعد أن استعرضنا هذه الوثبة الجريئة التي قام بها إيني ستررس والتي أثارَت ومازالت تثير مناقشات المفكرين والفلاسفة ، يمكننا بحق ، استناداً إلى ما حققته هذه الوثبة وتلك المناقشات من إغراء البحث في العلوم الإنسانية أن نقول مع جان ياجيه (١):

« إذا كانت العلوم التجريبية قد تأسست بوجه عام بعد العلوم الاستدلالية ، وإذا كانت الفيزياء التجريبية قد سجلت قروناً من التخلف بالنسبة للرياضيات ، فإن علوم الإنسان لا يضيرها بطء تكويتها إذ يمكنها بكل ثقة أن تعتبر موفقها الحال بداية متواضعة بالنسبة للعمل الذي ينشطرها وبالنسبة لآمالها المشروعة . »

---

(1) PIAGET Jean : «Épistémologie des sciences de l'homme»,  
p. 45.



## مصادر الكتاب

- (١) الدكتور زكريا ابراهيم : دراسات في الفلسفة المعاصرة ، ( مكتبة مصر ، الطبعة الأولى ، سنة ١٩٦٨ ) .
- 2) AUDRY Colette, «Sartre», ( Seghers, 1966 ).
- 3) BADIOU Alain, «Le concept de modèle», ( Maspero, Paris, 1968 ).
- 4) BELLOUR Raymond, «Entretien avec Claude Lévi-Strauss», ( Les Lettres Francaises, no. 1165, 12 Jan. 1967 ).
- 5) CHARBONIER Georges, '«Entretiens avec Claude Lévi-Strauss», ( Pion, 1961. )
- 6) CRESSANT Pierre, «Lévi-Strauss», ( Psychothèque, éditions Universitaires ), 1970.
- 7) De IPOLA Enilio, «Ethnologie & Histoire», Cahiers internationaux de Sociologie, Volume XLVIII, 1970.
- 8) FAGES J.B., '«Comprendre Lévi-Strauss», ( Privat Toulouse, 1972 ).
- 9) GOLFIN Jean, «Les 50 mots clés de la sociologie», (Privat-Toulouse, 1972 ).
- 10) KARL MARX, '«Le Capital», ( Editions Sociales ), Paris, 1959.
- 11) LACROIX Jean. «Histoire et dialectique», ( Le Monde Hebdo. no. 1298, 12 Sép. 1973 ).

- 12) LACROIX Jean, «Marxisme, Existentialisme & Personnalisme», ( P. U. F., Paris, 1962 ).
- 13) LACROIX Jean, «Panorama de la philosophie Française contemporaine», ( P. U. F., 1966 ).
- 14) LEACH Edmund, «Lévi-Strauss», Les Maîtres Modernes, SEGHERS, Paris, 1970).
- 15) LEVI-STRAUSS Claude, «Les structures élémentaires de la parenté», ( P. U. F., 1949 ).
- 16) LEVI-STRAUSS Claude, «Race et Histoire», UNESCO, 1952
- 17) LEVI-STRAUSS Claude, «Tristes Tropiques», ( Plon, 1955 ).
- 18) LEVI-STRAUSS Claude, «Anthropologie structurale», ( Plon, 1958).
- 19) LEVI-STRAUSS Claude, «Le Totémisme aujourd'hui», P. U. F., 1962).
- 20) LEVI-STRAUSS Claude, «La Pensée sauvage», (Plon, 1962)
- 21) LEVI-STRAUSS Claude, «Le Cru et le Cuit», ( Plon, 1964).
- 22) LEVI-STRAUSS Claude, «Du miel aux cendres», (Plon, 1967).
- 23) LEVI-STRAUSS Claude, «L'Origine des manières de table», (Plon, 1968):
- 24) LEVI-STRAUSS Claude, «L'Homme nu», ( Plon, 1971.)
- 25) LEVI-STRAUSS Claude, «Introduction à l'oeuvre de Marcel Mauss», dans «Sociologie et Anthropologie» de Mauss ( P. U. F., 1950).

- 26) LEVI-STRAUSS Claude, «Réponses à quelques questions», in *Esprit*, Nov. 1963.
- 27) MERLEAU-PONTY Maurice, «Eloge de la philosophie» (Idées, Gallimard, 1965.)
- 28) MILLET Louis, «Le structuralisme», (Psychothèque, Editions Universitaires, 1970 .)
- 29) PANOFF Michel «Lévi-Strauss, tel qu'en lui-même», ( *Esprit*, Mars 1973).
- 30) PIAGET Jean, «Epistémologie des sciences de l'homme», (Ed. Idées Gallimard, 1972).
- 31) PIAGET Jean, «Le structuralisme», ( *Que-sais-je ?* no. 1311).
- 32) RICOEUR Paul, «Structure et herméneutique», in (*Esprit*, Nov. 1963):
- 33) SARTRE Jean Paul, «Critique de la Raison Dialectique», ( Gallimard, 1960).
- 34) SARTRE Jean Paul, «L'Existentialisme est un humanisme», ( Nagel, Paris. 1960).
- 35) SARTRE Jean Paul, «L'Être et le Néant», (Edition Gallimard, 1943.)
- 36) SIMONIS Yvon, «Claude Lévi-Strauss ou la «Passion de l'inceste», ( Aubier-Montagne, 1968 ).
- 37) VIET Jean, «Les sciences de l'homme en France», ( Monton & Co. MCMLXVI, Paris, 1966 ).

- 38) Dictionnaire de grandes philosophies (Privat-Toulouse).
- 39) Grand Larousse] Encyclopédique, «Supplément» de A à Z  
1968.
- 40) Horoya hebdomadaire, 14 Mai 1971, Conakry.
- 41) L'ARC, «Lévi-Strauss», (numéro-spécial), no. 26, 1964.



## استدراك

ننبه القارىء الى ضرورة تصحيح بعض الأخطاء التي وقعت سهواً وهى :

رقم الصفحة	السطر	الخطأ	الصواب
٢٩	٩	واحد	واحداً
٤٢	١٩	SARAUS	STRAUSS
٤٦	١٩	SXRAUS	STRAUSS
٤٧	٤	تنظيم	تنظم
٤٨	١١	شئ واحد	شيئاً واحداً
٦٩	٣	Logipue	Logique
٦٩	١٥	هو	وهو
١٣٠	٧	denta	dental
١٦٦	١٩	SARRRE	SARTRE
١٨٨	٨	اهتمامها	اهتمامها

## المحتويات

رقم الصفحة

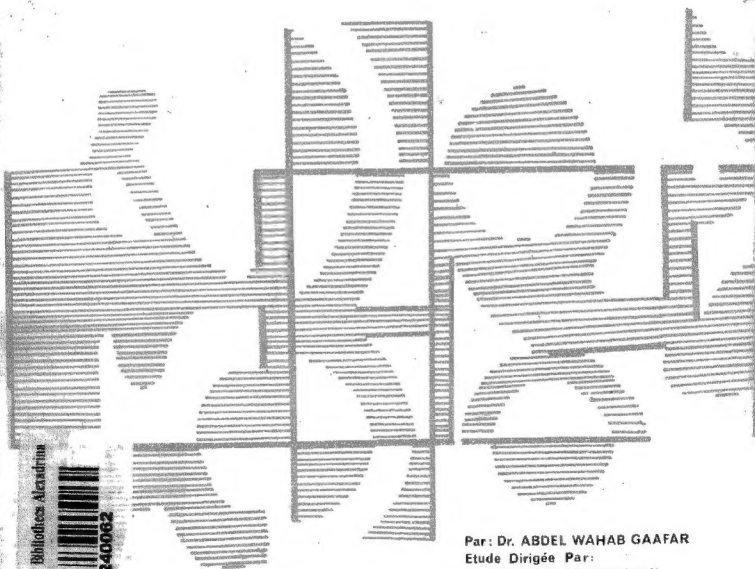
### البنوية في الأنثروبولوجيا وموقف سارتر منها

١ - ج	التصدير
٥ - خ	المقدمة
١	الفصل الأول : علوم الإنسان والأنثروبولوجيا
١٥	الفصل الثاني : المشكلة الانثولوجية وجراحة الحل عند ليفي ستروس
	الفصل الثالث : الأنثروبولوجيا البنائية عند ليفي ستروس
٣٥	وخصائصها
٩١	الفصل الرابع : ليفي ستروس بين العلم والفلسفة
١٥٥	الفصل الخامس : سارتر فيلسوف الحرية
١٨٥	الفصل السادس : موقف سارتر من الأنثروبولوجيا البنائية
٢٢٠	تقييم وتعقيب
٢٣٥	مصادر الكتاب
٢٣٩	استدراك

مطبعة باب الملوك  
محمد سليم



# Le Structuralisme Anthropologique Chez Lévi-Strauss



Par: Dr. ABDEL WAHAB GAA FAR  
Etude Dirigée Par:  
Dr. MOHAMED ABOU-RAYAN

